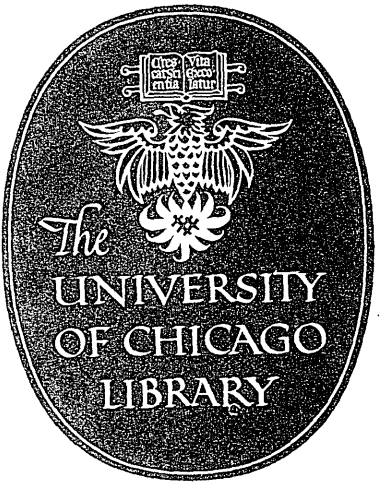

From The Library of

Sir Shane Leslie

Presented by

Louis H. Silver

LES

Voies ordinaires de la Vie Spirituelle

TRAITÉ DE THÉOLOGIE ASCÉTIQUE

D'APRÈS LES PRINCIPES DE Se THÉRÈSE

PROCLAMÉS PAR LE CONGRÈS CARMÉLITAIN DE MADRID (MARS 1923)

A L'USAGE

DES SÉMINAIRES, DU CLERGÉ ET DES GENS DU MONDE

Estote perfecti sicut Pater vester cælestis perfectus est (MATT., v, 48).

PAR

Mgr ALBERT FARGES

Docteur en Philosophie et en Théologie
Docteur, *honoris causâ*, de Louvain
Lauréat de l'Académie Française
Ancien Directeur à Saint-Sulpice et à l'Institut Catholique de Paris

---

LETHIELLEUX
10, RUE CASSETTE, 10

LIBRAIRIE SAINT-PAUL
6, RUE CASSETTE, 6

PARIS (VIe)

LES

VOIES ORDINAIRES DE LA VIE SPIRITUELLE

TRAITÉ DE THÉOLOGIE ASCÉTIQUE

DU MÊME AUTEUR

Les Phénomènes Mystiques

Distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques

Traité de *Théologie Mystique*

D'APRÈS LES PRINCIPES DE SAINTE THÉRÈSE

proclamés par le Congrès Carmélitain de Madrid, 1923

(2e édition, refondue, 2 vol. petit in-8o)

Cet ouvrage sur la Mystique et celui-ci sur l'Ascétique ne forment qu'un seul tout ; la Mystique étant le couronnement de l'Ascétique. A ceux qui vivent leur foi, ils apprennent à la raisonner et à comprendre son merveilleux organisme surnaturel, afin de s'élever de plus en plus dans les voies de l'amour divin.

LES
Voies ordinaires de la Vie Spirituelle

TRAITÉ DE THÉOLOGIE ASCÉTIQUE

D'APRÈS LES PRINCIPES DE Se THÉRÈSE
PROCLAMÉS PAR LE CONGRÈS CARMÉLITAIN DE MADRID (MARS 1923)

A L'USAGE

DES SÉMINAIRES, DU CLERGÉ ET DES GENS DU MONDE

Estote perfecti sicut Pater vester cælestis perfectus est (MATT., v, 48).

PAR

Mgr ALBERT FARGES

Docteur en Philosophie et en Théologie
Docteur, *honoris causâ*, de Louvain
Lauréat de l'Académie Française
Ancien Directeur à Saint-Sulpice et à l'Institut Catholique de Paris

---

LETHIELLEUX
10, RUE CASSETTE, 10

LIBRAIRIE SAINT-PAUL
6, RUE CASSETTE, 6

PARIS (VIe)

BV5032
.F2

NIHIL OBSTAT :

Parisiis, Die Va Octobris 1924,

AD. TANQUEREY,

Supérieur de la Solitude de S. Sulpice.

IMPRIMATUR :

Parisiis, Die XIa Octobris 1924,

† ALFRED BAUDRILLART,

Episc. Himer.
Vic. gén., Paris.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARY

L'éminent théologien auquel le Card. Archevêque de Paris avait confié la recension de ce travail, en vue de l'*Imprimatur*, écrit à l'auteur la lettre suivante :

Blainville (Manche), 21 août 1925,
en la fête de Ste Jeanne de Chantal.

Monseigneur,

Au soir de la vie, quand nos forces défaillantes nous avertissent que la mort approche, nous ramassons instinctivement nos dernières énergies pour les orienter plus directement vers ce Dieu que nous espérons bientôt contempler face à face. C'est cette pensée qui a inspiré vos derniers travaux.

Pendant de longues années vous aviez, dans vos Etudes philosophiques, *initié de nombreux lecteurs, avec une lucidité qui ne nuisait en rien à la profondeur, aux secrets de la métaphysique thomiste, depuis l'*Acte et la Puissance *jusqu'à cet Etre parfait qu'est l'*Acte pur. *Au moment où vous auriez pu jouir d'un repos bien mérité, vous vous êtes tourné, avec une inlassable patience, vers les études ascétiques et mystiques, et vous avez voulu faire profiter vos lecteurs des conférences données sur ce sujet si important aux élèves des Facultés de l'Ouest.*

Si vous avez commencé par les Phénomènes mystiques, *c'est que, craignant de ne pouvoir mettre la dernière main à votre œuvre, vous vouliez du moins en publier la partie la plus difficile et la plus obscure.*

Le succès qui a couronné cet ouvrage vous encourage à publier votre Ascétique, *et vos lecteurs se réjouiront d'y trouver la voie sûre qui conduit à la contemplation acquise ou infuse. C'est bien la* doctrine classique *que vous exposez : le* but *à atteindre, ou la possession de Dieu par la divine charité ; les* obstacles *à vaincre, la concupiscence, le monde et le démon ; l'*armure spirituelle *qui nous est donnée pour en triompher, la grâce, les vertus et les dons ; les* exercices de piété *qui nous permettent de bien utiliser cette armure ; enfin les* trois voies *à parcourir pour arriver aux sommets de la perfection.*

Dans ce cadre si simple et si logique viennent se ranger les détails

accumulés par des études approfondies et une longue expérience. Le lecteur y admirera surtout l'exposé succinct, mais substantiel des dons du Saint-Esprit, *qui, cultivés avec soin dès les premiers pas de la vie spirituelle, nous mettent peu à peu dans cette* docilité *si propre à l'action de Dieu en nous. On comprend mieux ainsi comment l'âme, en simplifiant son oraison et sa vie, se prépare à la contemplation active, et comment Dieu vient la saisir, s'il le veut et quand il le veut, pour l'élever à la contemplation infuse. La docilité au Saint-Esprit et l'oraison de simplicité deviennent ainsi le* point de jonction entre l'ascèse et la mystique.

Il ne me reste plus, Monseigneur, qu'à souhaiter la diffusion de votre œuvre, qui ne fera qu'accentuer le renouveau des études ascétiques, et qui servira de guide très sûr aux personnes, si nombreuses aujourd'hui, qui aspirent à l'union intime avec Dieu.

Daignez agréer, Monseigneur, les sentiments d'un vieil ami, qui lui aussi s'est essayé, au soir de la vie, à faire connaître aux âmes de bonne volonté les voies de l'amour divin.

Ad. TANQUEREY,
Supérieur de la Solitude de Saint-Sulpice.

QUELQUES APPROBATIONS

Sur les « **Phénomènes mystiques** ».

Approbation de S. Em. le Cardinal Billot.

« ... Il va sans dire que, sur le substantiel de la controverse, nous sommes pleinement d'accord. A mon humble avis, pour avancer que les *hauteurs de la contemplation sont accessibles à tous*, il faut... ne pas avoir la première notion de ce que signifie ce mot de contemplation mystique. C'est même tellement fort qu'on a de la peine à croire que l'idée des adversaires soit vraiment telle que nous la comprenons ou croyons la comprendre » (Rome, 27 oct. 1922).

Approbation de M. le Supérieur Général de St-Sulpice.

« ... A St-Sulpice, on n'enseigne pas ces nouveautés (*la contemplation accessible à tous*) ; et tant que je serai Supérieur Général, on ne les enseignera jamais... Je vous autorise à le répéter... Ne me comptez donc pas parmi vos contradicteurs... *Perge quo cœpisti* !... »

Approbation de S. G. Mgr Chollet, Arch. de Cambrai.

« ... Je m'empresse de vous féliciter d'avoir si bien exécuté l'école dite Salésienne ou de « la Voie », ou du Semi-Quiétisme. Cette école a toujours des adeptes... De même, je suis tout à fait de votre avis au sujet de l'attitude que les Directeurs doivent prendre en face des voies passives ou de l'oraison de Quiétude. Les voies passives sont ouvertes par Dieu lui-même à qui il lui plaît. Il y introduit des imparfaits qu'il y sanctifie ; il n'y mène pas des saints. Laissons-lui le gouvernement de ces voies, et n'y poussons pas : contentons-nous de contrôler ce qui s'y passe... »

Approbation du porte-parole autorisé des traditions du Carmel, le R. P. Marie-Joseph du S.-C.

« ... Votre intervention ne peut que hâter un retour vers la vraie doctrine traditionnelle. Mais là où votre argumentation est sans réplique, c'est dans le bel exposé que vous faites de l'enseignement de Benoît XIV, codifiant l'enseignement commun des théologiens : d'abord en précisant la division de la Contemplation en *active ou acquise* et en *passive ou infuse*, puis en établissant que dans les procès de canonisation l'héroïcité des vertus est une preuve incontestable de la sainteté et non la Contemplation, beaucoup de ceux qui sont inscrits dans le catalogue des Saints n'ayant pas été contemplatifs. Vous rendez le plus grand service à la vérité en signalant la grande équivoque de la Contemplation acquise avec l'infuse... Mais ce qui me paraît surtout digne d'attention, c'est le danger de semi-quiétisme où les novateurs entraînent les âmes, en les poussant dans les voies passives, comme on les pousse aujourd'hui à la communion très fréquente. Les paroles de Mgr Chollet, si claires et si fortes, ne laissent aucun doute à ce sujet... »

Approbation du T. R. P. Abbé Dom Vital Lehodey, de l'Abbaye de Briquebec.

« ... Mon T. R. P. Abbé Dom Vital a bien reçu votre hommage et en a été très touché... La brochure a été étudiée *à fond* avec un très grand intérêt et un non moins vif plaisir... A son prochain passage à Paris, il veut venir lui-même vous féliciter : c'est là un projet qu'il caresse depuis longtemps... » (Briquebec, 12 oct. 22).

(De fait, le 9 novembre, j'étais honoré de la visite du T. R. P., qui me cita quantité de faits dont il avait été témoin à l'appui des thèses de Benoît XIV, dont j'avais pris la défense, notamment celui de trois religieux, de France et du Japon, dont deux au moins nullement contemplatifs, et qui cependant sont morts en odeur de sainteté et opèrent aujourd'hui de vrais miracles. La Contemplation n'est donc pas nécessaire à la sainteté.)

Approbation du Doyen de la Faculté de Théologie de l'Institut Cath. de Paris, le R. P. Bainvel.

« ... J'ai lu avec le plus grand intérêt votre « Réponse ». Comme vous, je fais miennes les thèses et les idées dominantes de Benoît XIV, et sans lui donner une autorité strictement officielle, je suis heureux de voir que vous revendiquez vigoureusement ses positions principales. Vos réponses aux adversaires me paraissent aussi, ordinairement, solides et péremptoires. Vos *Appendices*, particulièrement le second (Position de la question faussée par vos adversaires), me paraissent excellents. Bref, la « Réponse » soutient et fortifie encore le beau livre qu'elle défend... J'ai été particulièrement touché de l'estime sympathique que vous témoignez pour le R. P. de Maumigny et le bon P. Poulain que M. S. poursuit avec tant d'acharnement... Nous combattons, l'un et l'autre, sous le même étendard, qui me paraît être celui de la vérité... »

Approbation de l'ancien Doyen de la Faculté de Théologie de Paris, le R. P. Auriault.

« ... J'ai pu me rendre compte de l'intérêt et du bien fondé de vos conclusions. Vous garantissez les esprits contre les aspirations à l'extraordinaire, fort dangereuses. Quel danger, en effet, il y a à mépriser les sentiers battus des justes !... Vous faites donc là œuvre nécessaire, et rendez un vrai service aux âmes et aux Directeurs des âmes... »

Approbation de S. G. Mgr de La Porte, Rome.

« ... J'ai lu très attentivement. J'y ai retrouvé pour la défense de votre thèse la solide érudition dont vous êtes coutumier... Il est un côté de la question à propos duquel je me permets de vous féliciter vivement. Il s'agit de la réaction que vous cherchez à opérer

contre des tendances qui peuvent être très funestes aux âmes pieuses et dans lesquelles il est difficile de ne pas voir des traces du quiétisme condamné par l'Eglise. C'est au moins une sorte de semi-quiétisme, et d'ailleurs inconscient. Je fais surtout allusion à votre dernier chapitre sur la *Contemplation accessible à tous*... Il est à craindre que ces Directeurs ne soient dans l'illusion et n'y mettent les âmes qui leur sont confiées... »

Etudes Carmélitaines, organe des traditions du Carmel.

« ... Depuis longtemps, nous gémissons de voir leurs écrits (*en note*, Saudreau et Lamballe) se répandre dans nos Carmels, insinuant dans les esprits diverses inexactitudes de doctrine, avec l'oubli, pour ne pas dire le mépris, de nos anciens auteurs, comme si les écrivains de nos jours avaient seuls, enfin, rencontré le vrai en Mystique. Pour être neufs, dans un sujet si rebattu, ils corrigent, de leur propre autorité, l'enseignement reçu jusqu'ici... » (p. 36). — « La lecture des ouvrages de M. Saudreau laisse l'impression qu'il a découvert la Mystique authentique... Si l'amour du vrai permet d'admettre le livre qu'il a publié sur *l'Etat mystique*... » (p. 39). — « De bonne foi, ils combattent la Mystique, en croyant la servir... » (p. 5), etc... (janvier 1920).

Approbation de l'Auteur de l'Histoire de la Spiritualité chrétienne des Origines à nos jours, par M. Pourrat, Sup. de Lyon.

« ... Je suis persuadé que votre thèse est la bonne. J'en ai trouvé la confirmation constante dans les études historiques que j'ai commencées depuis si longtemps. Et c'est le motif des attaques passionnées dont j'ai été l'objet de la part de certains. Mais l'excitation passionnée tombe et passe, et la vérité demeure. Ce n'est que grâce à un abus de mots, à une confusion de notions, qu'il y a tout intérêt à éclaircir, comme vous le faites, que l'opinion contraire à la vôtre tient dans l'esprit de plusieurs la place qu'elle a. Peu à peu, la vérité triomphera. Vous aurez contribué puissamment à la faire triompher, par la polémique — chose que je n'aime pas, mais qui pourtant est nécessaire. »

« Respectueuses félicitations. »

Approbation du R. P. D'Alès, professeur de théologie à l'Institut Catholique de Paris.

« ... Je ne doute pas que votre opuscule ne contribue puissamment, Dieu aidant, à faire sur ces hautes et délicates questions la lumière si désirable. Comme vous, je pense que la thèse de l'appel universel à la Contemplation mystique — si elle sort du domaine purement abstrait et platonique — est une thèse spéculativement hasardeuse et non exempte de dangers pratiques. On ne rencontre que trop d'imaginations pour qui les chimères d'un faux mysticisme ont quelque chose de plus flatteur que les réalités de l'abnégation

chrétienne. Les auteurs qui se font les complices de ces tendances peuvent encourir une lourde responsabilité... »

Approbation de M. Tanquerey, Sup. de la Solitude de Saint-Sulpice.

Vous avez bien fait de publier et de commenter les Conclusions du Congrès Carmélitain de Madrid, sur la contemplation (I, 414-446). C'est dans l'Ordre des Carmes que s'est conservée l'interprétation la plus authentique des doctrines spirituelles de Se Thérèse et de S. Jean de la Croix, et il était important de connaître cette interprétation, qui a d'autant plus de valeur que cent couvents se trouvaient représentés à Madrid.

Vous ne vous bornez pas à nous en donner le texte ; vous y ajoutez un commentaire d'autant plus autorisé qu'il s'appuie sur des textes empruntés à Se Thérèse elle-même. On pourra sans doute contester telle ou telle inférence de détail ; mais sur les points fondamentaux, la distinction entre la contemplation acquise et infuse, la nature de cette dernière, ses précieux avantages et son essentielle gratuité, on constatera que vos conclusions sont bien celles du Congrès Carmélitain.

Vous avez aussi été bien inspiré en attirant l'attention sur les articles si remarquables du P. Picard, S. J., sur « la saisie immédiate de Dieu dans la contemplation mystique » (I, 401-413). Il était nécessaire de mettre en évidence le rôle intuitif de l'intelligence humaine dans l'ordre naturel d'abord, où il est plus limité, et surtout dans l'ordre surnaturel et contemplatif où son champ d'action devient beaucoup plus étendu. N'est-ce pas là en effet le meilleur moyen d'expliquer cette connaissance expérimentale qui, avec l'amour intense qui l'accompagne, est l'élément essentiel de la contemplation, une sorte d'intermédiaire entre la lumière de la foi et celle de la vision béatique ?

On comprend mieux ainsi l'unité du plan divin, qui, par des ascensions progressives, nous prépare à cette claire vision, qui nous permettra de voir Dieu comme il se voit lui-même et de l'aimer comme il s'aime.

Ces grandes et nobles idées, même lorsqu'elles ont quelque chose d'hypothétique, orientent notre esprit et notre cœur vers ces régions supérieures où nous transporte l'espérance chrétienne, et nous font oublier les controverses mesquines où se perdent tant de nos contemporains.

Le troisième sujet par lequel débute votre appendice (I, 382-400) sera aussi fort utile, car il est impossible de comprendre la sensation spirituelle du Divin, ou de l'action de Dieu dans les âmes privilégiées, sans avoir compris la théorie thomiste de la sensation en général et le rôle des espèces impresses et expresses, où tant de lecteurs s'embrouillent.

Continuez d'élever ainsi nos âmes vers Dieu et de nous faire désirer les seules réalités dignes de captiver des cœurs chrétiens.

PRÉFACE

En livrant au public, il y a quatre ans, notre cours de *Théologie mystique*, nous annoncions au Lecteur que, si Dieu nous prêtait encore vie et courage, la publication de notre cours de *Théologie ascétique* lui ferait suite. L'accueil si bienveillant fait au premier (1) nous encourage à tenir, sans trop de retard, notre promesse, en publiant le second, également professé à la Faculté de Théologie de l'Université de l'Ouest, pendant sept années, de 1899 à 1905, jusqu'aux décrets liberticides de Combes.

Assurément, l'ordre logique de ces deux publications se trouvait par là interverti, puisque la Mystique est le couronnement de l'Ascétique. Mais nous avions de bonnes excuses à faire valoir.

Tout d'abord, notre grand âge nous conviait à courir au plus pressé. Or, tandis que les guides abondent pour diriger les âmes dans les voies ordinaires de la vie spirituelle, ils sont plutôt rares pour les voies mystiques, surtout en ce moment de crise doctrinale où tout l'enseignement des théologiens mystiques, depuis plus de trois siècles, se trouve vivement attaqué et remis en question. Nous avions à cœur de prendre part aux débats, et d'y relever de graves confusions, surtout celle de la Contemplation passive ou infuse avec la Contemplation active ou acquise, car la *Contemplation infuse*, objet principal du litige, est devenue un mot équivoque, pris en des sens bien différents par les deux écoles rivales. De là, bien des malentendus à dissiper et la distinction fondamentale des *deux voies* à maintenir contre ses négateurs.

Nous espérions aussi, grâce au merveilleux progrès des sciences psycho-physiologiques — que les apologistes chrétiens ne sauraient plus ignorer désormais, — essayer de pro-

(1) *Les Phénomènes mystiques*, aux librairies Lethielleux et S. Paul, rue Cassette, Paris (Nouvelle édition, entièrement refondue en 2 vol.). Traduction en anglais, chez Burns, Oates et Washbourne, 28, Orchard Steot, London.

jeter quelque lumière sur certains phénomènes mystiques des plus mystérieux et sur leurs curieuses contrefaçons.

Ajouter quelque vue nouvelle à cette science relativement jeune qu'est la Mystique ne nous paraissait donc pas impossible, tandis qu'une telle prétention serait bien téméraire pour l'Ascétique chrétienne, où, depuis des siècles, tout ou presque tout a été dit, et fort bien dit. Cette crainte aurait dû nous faire reculer : aussi avons-nous connu les hésitations... Cependant, nous nous sommes décidé, soit pour parfaire notre œuvre première et ne pas la laisser trop incomplète, — soit pour donner aux Séminaires un cours d'Ascétique plus méthodique et plus clair — selon les *desiderata* si souvent exprimés par leurs directeurs, et le vœu formel de notre nouveau Droit Canon (Can. 1367, § 5) — et nous avons poursuivi jusqu'au bout l'entreprise commencée.

Après cinquante années et plus de vie sacerdotale consacrées à la formation des jeunes lévites que la divine Providence avait bien voulu nous confier, et au service du clergé de plusieurs diocèses de France, — honneur, joie et consolation, dont nous ne saurions trop remercier le divin Maître, — nous mourrons heureux, si nous pouvons être utile à leurs âmes une dernière fois.

Ce n'est pas seulement au clergé que nous nous adressons, mais en même temps à cette multitude d'âmes d'élite — de plus en plus nombreuse de nos jours — qui, vivant dans le monde, en ont compris la vanité, et cherchent leur voie plus haut, dans un idéal de vie spirituelle et de perfection chrétienne, qu'elles devinent d'instinct sans la connaître aussi pleinement qu'elles le désireraient. C'est aussi pour elles que Notre Divin Sauveur a dit, comme à la Samaritaine : *Si scires donum Dei* ! (*Jo.*, IV, 10), « Ah ! si vous connaissiez le don de Dieu !... »

Puissions-nous le leur faire encore mieux connaître, ce don de vie supérieure et divine, pour le leur faire encore mieux aimer !

Paris, le 21 *déc.* 1924, *en la* 52e *année de mon ordination sacerdotale.*

AVIS DE SAINTE THÉRÈSE

SUR LA DUALITÉ DES VOIES

«... *Je le répète, il importe beaucoup de comprendre que Dieu ne nous conduit pas tous par un seul chemin... Ainsi, quoique toutes les religieuses de ce monastère s'exercent à l'oraison, il ne s'en suit pas qu'elles doivent toutes être contemplatives* : cela est bien impossible. *Ce doit être une grande consolation pour celle qui n'a pas reçu ce don, de savoir qu'il vient purement de Dieu... Sans être contemplative, elle ne laissera pas d'être très parfaite, si elle s'acquitte fidèlement de ce qui a été dit ; elle pourra même surpasser les autres en mérite, parce qu'elle aura plus à travailler à ses dépens... Je dis même que, sous un certain rapport, leur voie est plus sûre... n'appréhendez pas de ne point arriver à la perfection comme les plus grands contemplatifs... Se Marthe était une sainte quoiqu'on ne dise pas qu'elle fût contemplative... Si elle eût été ainsi que sa sœur abîmée dans une contemplation amoureuse, il n'y aurait eu personne pour préparer les repas de cet Hôte divin... Au lieu de murmurer contre celles qui ont le partage de Madeleine, elles doivent se souvenir qu'il est* nécessaire *qu'il y en ait parmi elles qui préparent les repas du divin Sauveur et s'estiment heureuses de le servir avec Marthe... Laissez faire le Maître de la maison. Il est souverainement sage ; il est tout-puissant : il sait ce qui vous convient et convient à lui-même... O le grand avantage, de ne rechercher aucun avantage par le choix de notre propre volonté !* »

« *Voulez-vous, mes filles, connaître votre degré d'avancement ? Que chacune de vous examine si elle se considère comme la plus méprisable... non si elle a des* Goûts spirituels (*Quiétude*) *dans l'oraison, plus de ravissements et d'autres faveurs de ce genre, que Dieu accorde quelquefois aux âmes. Pour connaître la valeur de ces biens* (*mystiques*) *il faut attendre l'autre vie. Dieu nous les prête, puis nous les retire. Mais il y a une monnaie qui a toujours cours, un fonds assuré, une rente perpétuelle... Notre vrai trésor est dans l'humilité...N'allez pas vous chagriner d'être privé des dons mystiques... Tout cela est incertain...Pourquoi voulez-vous servir Dieu en une chose douteuse, quand vous pouvez le faire en tant d'autres qui sont assurées ? Et qui vous oblige à vous engager dans ce péril ?... Je me suis étendu beaucoup sur ce sujet parce que je sais qu'il y a utilité à le faire... Je me suis fait une joie de donner ces avis à ceux qui n'ont pas reçu semblable don, et les Contemplatifs eux-mêmes y trouveront de quoi s'humilier.* » (Chemin de la Perf., ch. XVII ou XVIII.)

«...*Il n'est point de chrétien qui, avec l'aide de la grâce, ne puisse arriver à la* véritable union, *pourvu qu'il s'efforce de tout son pouvoir de*

renoncer à sa volonté propre, pour s'attacher uniquement à la volonté de Dieu. Oh ! combien y en a-t-il qui disent et croient fermement être dans ces dispositions. Et moi je vous assure que s'ils y sont, ils ont obtenu de Dieu tout ce qu'ils peuvent souhaiter. Ils ne doivent plus se mettre en peine de cette union (mystique ou passive) si délicieuse, dont j'ai d'abord parlé. Car ce qu'elle a de meilleur, c'est qu'elle procède de celle dont je parle maintenant (l'union active) ; il est même impossible d'arriver à la première, si l'on ne possède la seconde, je veux dire cette soumission entière de notre volonté à celle de Dieu. Que cette dernière union est désirable... Pour cette union de pure conformité à la volonté de Dieu, il n'est point nécessaire que les puissances soient suspendues (*comme dans l'union mystique). Dieu, qui est tout-puissant, a mille moyens d'enrichir les âmes et de les conduire dans ces demeures, sans les faire passer par ce* chemin abrégé *dont j'ai parlé, je veux dire sans les élever à cette intime union (mystique) avec lui, d'où après quelques moments (à peine une demi-heure) elles sortent toutes transformées. Mais remarquez bien, mes filles, que dans tous les cas, il faut que ce ver mystique (l'amour-propre) meure, et que dans cette union (non mystique) de pure conformité à la volonté divine, sa mort doit vous coûter plus cher. En effet, dans cette union surnaturelle (mystique) où l'âme goûte en Dieu de si grandes délices, le bonheur qu'elle éprouve de vivre d'une vie si nouvelle, aide beaucoup à faire mourir ce ver, tandis que dans l'union (non mystique) de conformité, il faut que l'âme, sans sortir de la vie ordinaire,lui donne elle-même la mort (et une mort lente). J'avoue, mes filles, que ce dernier état est beaucoup plus pénible que le premier ; mais la récompense en sera beaucoup plus grande, si nous sortons victorieux du combat...* C'est là l'union (*non mystique*) que j'ai désirée toute ma vie et que j'ai toujours demandée *à Notre-Seigneur. C'est aussi celle qui est la plus facile à connaître et la plus assurée. Mais hélas ! qu'il y a peu de personnes qui y arrivent :... Je prie le grand Maître de nous faire la grâce d'entrer dans une si sainte disposition ; et nous y entrerons, sans nul doute, si nous le voulons d'une volonté sincère et déterminée.* » (Château, 5e Demeure).

PRINCIPE FONDAMENTAL DE LA

DUALITÉ DES VOIES ACTIVE ET PASSIVE

— ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE —

proclamé unanimement par le Congrès Thérésien de Madrid, en mars 1923

« *Dans les* Demeures *de la Sainte Mère on rencontre deux ordres de phénomènes* complètement *distincts : les uns, où l'âme se meut elle-même avec l'aide de la grâce ; les autres, où l'âme est mue surnaturellement par Dieu. Les premiers, l'âme doit les acquérir à tout prix ; les autres, l'âme ne peut les obtenir qu'indirectement par l'exercice des vertus, et particulièrement de l'humilité.* » (*I*re *Section, Thème VII*, 5°.)

I. INTRODUCTION DOCTRINALE

L'Appel universel à la Perfection. — C'est une vérité élémentaire et fondamentale de la Religion chrétienne que nous sommes tous appelés à la perfection ou à la sainteté — en prenant ce mot de sainteté dans un sens large, ne désignant pas seulement la vertu héroïque opérant des miracles et digne de canonisation, mais encore la perfection normale propre à l'état de chacun de nous.

Par le saint Baptême, nous avons reçu, avec la grâce sanctifiante, le germe de la vie chrétienne. Or tout germe est appelé à s'épanouir complètement et à acquérir tout ce qui est propre à l'intégrité de sa nature et même à sa perfection, au moins dans la mesure où Dieu l'y prédestine. Voilà pourquoi saint Paul, dans ses Epîtres, appelle toujours les fidèles de Corinthe ou des autres Eglises : *sancti, vocati sancti* ; ils sont tous des saints en germe et par vocation.

Pour être *saint*, il suffit à tout homme baptisé et devenu enfant de Dieu d'un peu de bonne volonté, avec l'aide de la grâce d'en Haut qui ne lui manquera jamais. Au contraire, pour être un *grand homme*, un homme de génie, un artiste, un savant..., la bonne volonté est loin de suffire. Il faut non seulement certaines aptitudes spéciales de la nature, développées par l'étude, mais encore un milieu favorable, le concours des circonstances extérieures et des événements, occasionnant l'apparition et le succès de ces hommes privilégiés.

De grands saints, il est vrai, ont été en même temps de grands hommes : ils ont fait l'admiration des peuples, à la fois par leur sainteté et par leur génie. Et c'est la confusion de ces deux rôles et de ces deux grandeurs, qui fait dire à tant de personnes qu'il n'est rien de plus difficile que la sainteté et même qu'elle est inaccessible à tous. Or c'est là une

erreur, à moins que ce ne soit une mauvaise excuse et comme une justification secrète de nos faiblesses et de nos lâchetés !

Mais à côté de ces saints personnages, dont l'imitation n'est pas possible à tous — nous l'accordons —, combien de saints obscurs, dans toutes les professions sociales et même dans les métiers les plus humbles ! L'Eglise n'a pas seulement canonisé de grands papes, de grands rois, de grands évêques et de grands moines, mais aussi des laboureurs et des marchands, des avocats et des médecins, des domestiques et des mendiants, sans oublier des pêcheurs et des bateliers, comme les premiers apôtres. Rien de plus démocratique que la sainteté chrétienne : elle est à la portée de tous les hommes de bonne volonté : *pax hominibus bonæ voluntatis* !

Tous nos lecteurs entrevoient déjà combien sera utile et attachante pour eux la science que nous leur proposons d'étudier avec nous, et que l'on appelle aussi la *science des Saints* dans les voies ordinaires ou la Théologie ascétique.

Notion générale de la Théologie ascétique. — Prise dans son sens le plus large, elle est cette partie de la science théologique qui traite des voies ordinaires de la *Vie chrétienne parfaite.*

« L'homme ne vit pas seulement de pain », ni d'une vie naturelle, mais encore et surtout d'une vie plus haute, surnaturelle, participation à la vie spirituelle de Dieu lui-même, qui nous façonne peu à peu à son image et ressemblance, après nous avoir élevés à la qualité d'enfants de Dieu et d'héritiers de la gloire du Ciel.

Comme cette vie surnaturelle, perdue par le péché du premier homme, nous a été reconquise par les mérites et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et infusée par la grâce sanctifiante du Baptême, nous l'appelons *vie chrétienne.* Et comme toute vie a besoin de se développer pour atteindre sa perfection entière, il doit aussi y avoir une science qui nous éclaire et nous dirige dans l'acquisition graduelle de cette perfection chrétienne.

Telle est la science appelée *ascétique*, du mot grec ἄσκησις (exercice, effort), et parfois aussi dite *mystique*, dans le sens

le plus large, par les littérateurs, car elle est mystérieuse (μύστης) et toute cachée à l'intérieur des âmes, dans le secret de ces sanctuaires de Dieu.

Sa place dans la Théologie. — Comme on le voit, l'ascétique est une partie de la morale chrétienne, qui est elle-même un complément du dogme et a sa place marquée dans la Théologie. En général, la Théologie est la science de Dieu et des choses révélées par Dieu, étudiée avec les lumières combinées de la raison et de la foi ou des révélations de Dieu à travers les âges. Elle est spéculative ou pratique, suivant qu'elle nous enseigne ce qu'il faut *croire* ou bien ce qu'il faut *faire* pour atteindre notre fin dernière, le salut. De là, la grande division de cette science en théologie dogmatique et théologie morale. La morale générale ne vise qu'à nous apprendre ce qui est bon ou mauvais, permis ou défendu par la loi naturelle ou les lois positives, et n'a directement pour but que la stricte légalité et la conquête du salut éternel. Lorsque, s'élevant plus haut, des préceptes aux conseils, elle ouvre aux âmes les voies idéales de la beauté et de la perfection chrétienne, alors elle prend les noms génériques de science de la *vie spirituelle* ou *intérieure*, *science des Saints*, ou d'*Ascétique* et de *Mystique*, mais ces deux derniers mots n'ont pas tardé à se préciser et même à s'opposer jusqu'à un certain point, pour correspondre à des données expérimentales bien différentes.

Division de la Théologie ascétique et mystique. — Le premier fait indéniable auquel est venue se heurter la spéculation *a priori* de certains théologiens est celui de la *dualité des voies, actives et passives*, pour conduire au même but, celui de la perfection chrétienne ou de la sainteté. Les voies actives ou communes sont longues et laborieuses ; les voies passives, sous l'emprise complète du Saint-Esprit, sont abrégées et plus faciles. Les premières sont à la portée de toutes les âmes de bonne volonté aidées par la grâce de Dieu ; les secondes entièrement gratuites et privilégiées ont ce caractère essentiel

de ne pouvoir s'acquérir par aucune âme, serait-elle la plus sainte, *no se puedo aquirir*, comme l'affirme sainte Thérèse.

Or ce fait fondamental de la distinction et de l'opposition des *deux voies*, *actives et passives*, déjà reconnu dès la plus haute antiquité par tous les grands mystiques, comme nous l'avons établi ailleurs, a été de nouveau proclamé par le récent Congrès carmélitain de Madrid (1923), qui en a fait la pierre angulaire de la distinction de l'Ascétique et de la Mystique. Voici ses paroles : « Dans les demeures du *Château intérieur* de « notre Mère Se Thérèse, on rencontre deux ordres de phéno- « mènes complètement distincts, *completamente distintos* ; les « uns, où l'âme se meut elle-même avec l'aide de la grâce ; « les autres, où l'âme est mue surnaturellement par Dieu. « Les premiers, l'âme doit *s'efforcer de les acquérir* à tout prix, « *a todo trance* ; les autres, l'âme ne peut les obtenir qu'in- « directement par l'exercice des vertus, et particulièrement « de l'humilité... Elles sont un don de Dieu et c'est seulement « à ce titre qu'on peut y arriver par pure miséricorde de sa « part, *misericordiosamente* » (Thème VII, 5° ; V, concl. 1).

En cet enseignement, le Congrès carmélitain s'est fait surtout l'écho de sainte Thérèse, car il n'est peut-être pas de vérité fondamentale sur laquelle notre Sainte ait plus souvent insisté. On en trouvera de nombreuses citations dans notre Traité de Mystique. Qu'il nous suffise, pour fixer les esprits, de rappeler celle-ci, devenue classique : « Dans ces deux « oraisons (actives ou acquises), écrit-elle, nous pouvons « faire quelque chose par nous-mêmes, soutenus par la grâce « de Dieu. Au contraire, dans la Contemplation (passive) dont « je viens de parler, nous ne pouvons absolument rien. *C'est* « *Dieu qui fait tout* au-dessus de nous ; c'est son œuvre à lui « seul » (*Chemin*, ch. XXV). — « En cette œuvre, notre part « de concours est nulle... L'âme n'a ici d'autre rôle que celui « de la cire sur laquelle on imprime un cachet... O bonté de « Dieu ! ici encore, vous faites tous les frais ! Vous ne deman- « dez qu'une chose... que la cire n'apporte point de résis- « tance... » (*Château*, 5e D., ch. II). — Même doctrine chez « son disciple, saint Jean de la Croix : « L'âme reçoit tous ces

« biens spirituels (la touche de l'intelligence et la touche du « cœur) sans produire de son fonds d'autres actes que son « consentement (*Vive flamme*, 3e v., 3e Cantiq., § 5).

Quoique *entièrement passive* et nullement méritoire *en elle-même*, puisqu'elle n'est pas en notre pouvoir, cette touche divine ne laisse pas que d'être très sanctifiante, soit par l'acquiescement amoureux de la volonté qui l'accompagne, soit par les réactions qu'elle provoque aussitôt d'actes vitaux, libres et méritoires, encore plus généreux et plus saints.

Or, dès l'apparition dans une vie intérieure de cet élément nouveau, *entièrement passif*, et de la conscience que nous en éprouvons, à savoir de *la touche divine de l'esprit et du cœur*, notre vie spirituelle subit une transformation que sainte Thérèse a comparée à la métamorphose de la chenille en papillon blanc, et nous entrons dans un monde nouveau, qui mérite d'être étudié à part, qui l'exige même par la nouveauté et la richesse des matériaux qu'il nous fournit. L'étude, soit de ces phénomènes passifs ou mystiques, soit de leurs analogies humaines et naturelles ou de leurs contrefaçons diaboliques — qu'il faudra savoir distinguer — sera désormais l'objet d'une science à part, la Théologie mystique. *A part*, disons-nous, mais non pas séparée ni indépendante, car, de même que la morale vit de la sève du dogme, et l'ascétique de la sève des deux, sans pouvoir en être séparée, ainsi la mystique vivra de la sève des trois, tout en ayant son domaine propre. De même, c'est le tronc qui fait vivre la branche et la branche ses rameaux, tout en gardant sa substance et sa vie propre. Les logiciens appellent sciences *subalternes* d'une autre science celles qui s'appuient sur les principes et les conclusions de cette autre science, tout en ayant leurs principes et leurs conclusions propres. Or les sciences de la perfection chrétienne, Ascétique et Mystique, sont subalternées l'une et l'autre à la Théologie morale, et distinguées entre elles, l'Ascétique ayant pour objet l'*action de l'homme*, aidée de la grâce, vers la perfection ; la Mystique, pour objet l'*action de Dieu*, dans l'âme entièrement passive, vers cette même fin, la perfection chrétienne. La science de la Théologie demeure unique, comme on le voit,

mais, comme un grand arbre, elle a d'innombrables rameaux sortant les uns des autres et que l'on peut plus utilement étudier chacun à part, sans jamais oublier leur admirable synthèse.

Méthodes différentes. — L'Ascétique et la Mystique ne peuvent avoir les mêmes méthodes d'invention et de progrès. La Mystique sera plutôt une science expérimentale et l'Ascétique plutôt une science *a priori* édifiée par le raisonnement sur les données de la révélation et de la raison pure. La Mystique, comme la Physique ou l'Astronomie, devra se conformer aux faits dûment observés et tenir pour faux tout ce qui contredit les données observées. Au contraire, l'Ascétique, comme la Morale, bien loin de se mouler sur les faits et les mœurs, devra les contredire souvent au nom du *droit* et nous donner des maximes qui paraissent en contradiction avec les faits comme avec le témoignage du commun des hommes ; celle-ci par exemple : Bienheureux les pauvres ! Cette opposition de méthode ressort déjà clairement des notions mêmes que nous venons de donner sur l'Ascétique et la Mystique.

Qui donc aurait jamais pu, avec les seules lumières de la raison et de la foi, soupçonner même qu'il y eût des états de la vie intérieure *entièrement passifs*, où « c'est Dieu qui fait tout », avec notre seul acquiescement, comme l'ont expérimenté et décrit Se Thérèse, S. Jean de la Croix et tous les grands mystiques ? Certes, aucun raisonnement théologique n'aurait pu le prouver, ni même le faire prévoir, et il a fallu pour nous en convaincre les expériences innombrables et authentiques des saints. Le théologien, ami des arguments *a priori*, livré à ses seules forces de raisonnement, aurait plutôt conclu que de tels états, entièrement passifs, sont incapables de produire la sainteté et partant « impossibles ». Mais ce qui paraît impossible aux yeux de l'homme ne l'est pas toujours aux yeux de Dieu, dont les secrets merveilleux déjouent si souvent les calculs enfantins de nos plus grands savants.

Les données de la raison et de la foi n'auraient pas suffi davantage à nous faire distinguer, par exemple, la contempla-

tion acquise de la contemplation infuse, ni à nous faire découvrir et analyser les multiples formes de ces états passifs — tels que quiétude,union avec suspension des puissances, extase avec suppression de la sensibilité, union parfaite, etc. — si minutieusement décrites et classées par les expériences intimes de sainte Thérèse et des autres grands mystiques. Elles sont désormais la base fondamentale de la Théologie mystique : aussi, comme l'a proclamé Gerson : « Ce n'est pas là une science abstraite, mais une science expérimentale ».

Au contraire, la Théologie ascétique, étant fondée sur les données de la raison et de la foi, s'appuie surtout sur le raisonnement. Par exemple, pour découvrir la nature de la perfection chrétienne et les moyens généraux pour y atteindre et progresser dans toutes les vertus par la prière et les sacrements, joints à l'effort personnel qui fait violence au Ciel, « violenti rapiunt illud », il suffit de pénétrer le sens des Saintes Ecritures, et d'en tirer, sous la direction du magistère de l'Eglise, toutes les conclusions renfermées logiquement dans les principes révélés.

Sans doute, l'application aux individus de ces principes généraux et de ces conclusions demandera ensuite la connaissance expérimentale des âmes, par exemple, de la diversité des caractères, des tempéraments, des aptitudes ou des passions favorables ou défavorables à la pratique de la vie chrétienne. Mais ce n'est plus là précisément la science théorique de la perfection, c'est un art qui se greffe sur elle, l'art de la direction, qui est l'art le plus délicat et le plus difficile : *ars artium, regimen animarum*. Et il reste établi que la Théologie ascétique est une science principalement spéculative, théorique ou abstraite. L'expérience psychologique n'a qu'une part minime et souvent indirecte dans la mise au point de ses principes et de ses conclusions.

Principes différents. — Si les méthodes de l'Ascétique et de la Mystique sont si différentes, leurs principes généraux de conduite ou de direction des âmes ne le sont pas moins. Le Congrès carmélitain, dans sa 7e conclusion, citée plus haut,

nous l'enseigne formellement. « Dans les voies actives, nous a-t-il dit, l'âme doit *s'efforcer à tout prix* d'atteindre le but » ; elle doit donc coopérer positivement et généreusement à l'action de la grâce *coopérante* ou *opérante avec nous*, qui lui est offerte. Dans les voies passives, au contraire, et entièrement passives, puisque la grâce de Dieu veut *opérer seule*, c'est le principe du « laisser faire Dieu » qui doit nous guider, nous ne pouvons coopérer qu'indirectement, en « n'apportant point de résistance », comme l'a dit sainte Thérèse, et en enlevant généreusement tous les obstacles qui pourraient contrarier l'action de Dieu.

On voit par là combien la confusion des deux voies, passive et active, et des deux principes généraux qui les gouvernent serait nuisible et peut-être mortelle aux âmes. Par exemple, si l'on transportait le « laisser faire Dieu » dans les voies actives, en provoquant la paresse spirituelle et un faux abandon à la grâce de Dieu, et par suite en énervant, en brisant le grand ressort de la perfection des âmes, qui est la générosité dans le sacrifice et l'amour pour les vertus crucifiantes. Ou bien, à l'inverse, si l'on transportait le principe de « l'effort à tout prix », dans ces voies passives où l'effort ne vaut rien, puisque les états passifs vraiment divins sont au-dessus de la portée de tous nos efforts, *no se puede acquirir*. Les illusions les plus dangereuses, et peut-être mortelles, seraient le fruit assuré de tels efforts chimériques. Les ravages dans les âmes de l'erreur quiétiste ou semi-quiétiste ne l'ont que trop démontré. Ses adeptes, par une singulière antithèse, avaient combiné les deux abus que nous venons de décrire : ils prêchaient l'effort et la conquête d'un état surhumain où nous n'aurions plus qu'à laisser faire Dieu : c.-à-d. *l'effort* pour n'avoir *plus à agir*. Si l'erreur a disparu, sous les coups des anathèmes répétés de l'Eglise, sa tendance n'a que trop longtemps survécu dans tous les essais de « moyens courts » ou de « vie intérieure simplifiée », où règne la confusion des voies actives et passives, de l'Ascétique avec la Mystique. Nous y reviendrons en son lieu.

Le lien de l'Ascétique à la Mystique. — Après avoir ainsi

distingué l'Ascétique de la Mystique, nous omettrons l'étude du lien qui les unit, parce qu'il a donné lieu à des controverses que nous pouvons et devons même ajourner, n'ayant pas encore étudié les éléments de solution. Tout le monde accorde que les voies actives ou ascétiques sont la préparation ordinaire aux voies passives ou mystiques, *si Dieu nous y appelle.* Mais tous y sont-ils également appelés, en sorte que ceux qui n'y arrivent pas ne doivent se l'imputer qu'à eux-mêmes et aux résistances qu'ils ont opposées à la grâce de Dieu ? C'est là une question vivement disputée de nos jours, et que l'abus des méthodes *a priori* a singulièrement obscurcie. La méthode d'observation aurait peut-être suffi à démontrer que les cas de contemplation passive ou infuse, même chez des âmes d'élite, sont trop rares pour que l'on puisse, avec vraisemblance, croire à l'appel universel et à la liaison ordinaire ou normale des secondes voies aux premières. Nous ajournerons donc cette question à notre traité de Mystique.

Excellence de la Théologie ascétique. — Des notions qui précèdent découle clairement une conclusion sur l'excellence de la Théologie ascétique. Puisque cette science traite de la vie chrétienne parfaite et que cette vie n'est autre qu'une participation à la vie spirituelle de Dieu lui-même, peut-on imaginer un sujet plus noble en lui-même, plus attachant dans l'étude de ses secrets et plus important pour la vie supérieure de l'homme ?

Quoi de plus noble que l'étude de Dieu et de l'âme humaine, créée à l'image de Dieu, et rétablie par la Rédemption dans ses rapports les plus intimes avec Dieu, qu'elle avait perdus par la chute originelle ? Impossible de concevoir des objets d'étude plus élevés : Dieu et l'âme.

Dieu, Trinité sainte, vivant et habitant en nous, pour « faire ses délices d'être avec les enfants des hommes », pour les transformer en enfants adoptifs de Dieu, participant à sa vie spirituelle et dégagée des sens et de la matière, en attendant qu'elle soit mûre pour la vision béatifique qui doit parachever l'union et la ressemblance avec Dieu : *tunc similes ei erimus* !

L'âme, se dégageant peu à peu de la matière et des désirs charnels, cultivant généreusement les vertus crucifiantes de notre divin Modèle, le Verbe incarné, image visible du Dieu invisible, se laissant conduire par l'action de son divin Esprit, à travers ses ascensions mystiques, jusqu'au sommet de cette vie parfaite qu'il a donnée pour terme à nos efforts et à la mystérieuse collaboration de sa grâce — encore une fois, quelle plus noble étude ? N'est-ce pas aussi la plus nécessaire pour nous ?

Nécessité pour le prêtre de la Théologie ascétique. — Le prêtre doit se sanctifier pour sanctifier les âmes : « *pro eis sanctifico meipsum* » (*Jo.*, 17, 19) : double devoir qu'il ne remplira jamais sans la connaissance et l'étude de la science des saints. Cette obligation personnelle de sanctification, nous en traiterons en son lieu. Qu'il nous suffise de dire qu'elle est aujourd'hui plus impérieuse que jamais. Ne vivant plus dans les siècles de foi, mais de rationalisme, de naturalisme, et partant dans une atmosphère de sensualisme et de dissipation, qui nous pénètre par tous les pores — ce n'est pas seulement l'étude superficielle de cette science surnaturelle dont nous avons besoin, comme antidote, mais une étude approfondie, quotidiennement méditée, corroborée par les exemples de la vie des saints ; il nous faut une science vécue, parce qu'elle est encore mieux comprise lorsqu'elle a été vécue — alors seulement, et dans la mesure où nous nous serons sanctifiés, nous pourrons faire rayonner au dehors et communiquer aux âmes cette sainteté, par nos paroles, nos conseils et l'entraînement du bon exemple.

Mais la lourde responsabilité des âmes confiées à notre direction est une raison non moins pressante de nous livrer complètement à cette étude. Même lorsqu'il s'agit de la conversion des pécheurs, il nous faut connaître les principes et les règles de l'Ascétique pour leur apprendre à combattre leurs passions, à les amortir peu à peu par des habitudes contraires, à résister aux tentations, et à les prévenir par la prière, la vigilance et la pratique des exercices spirituels appropriés à leurs besoins.

A plus forte raison, si nous avons affaire à des âmes d'élite déjà engagées dans les voies de la perfection, ou qui aspirent à sortir de la médiocrité et à devenir plus parfaites, faudra-t-il que leur directeur sache les initier à ces voies parfaites, les y conduire avec prudence par des moyens très sûrs, les préserver des pièges du démon et des illusions de leur imagination ou de leur inexpérience. Malheur aux âmes si leur directeur est ignorant ou aveugle ! Selon le mot de l'Ecriture : « Si les aveugles sont conduits par un aveugle, ils tomberont tous ensemble dans le fossé », *cæcus si cæco ducatum præste, lambo in foveam cadunt* (*Matt.*, 15, 14). La science est non moins nécessaire que la vertu pour un prêtre : ce sont les deux yeux de tout bon directeur. Sans doute, le Saint-Esprit pourrait lui-même conduire les âmes dans les voies parfaites et se passer des directeurs humains. Mais tel n'est pas son plan providentiel, depuis l'institution du sacerdoce. Il veut, comme nous le montrerons ailleurs plus longuement, que la conduite de chaque âme aspirant à la vie parfaite soit soumise au contrôle et à l'approbation d'un directeur visible, connaissant le discernement des esprits, pour leur éviter de multiples dangers d'illusion.

Utilité pour les fidèles de la Théologie ascétique. — Nombreux sont les esprits élevés, les âmes généreuses qui aspirent à mener une vie plus noble que la vie toute matérielle des gens du monde ; qui envient la beauté et la bienfaisance des vies spirituelles et vraiment chrétiennes. Lorsqu'il leur manque un bon directeur, capable de les initier oralement à ses secrets et à sa pratique, ils doivent y suppléer par la lecture et l'étude des Saintes Ecritures, de l'*Imitation*, « le plus beau livre sorti de la main des hommes, puisque la Sainte Bible n'en provient pas », ou de quelques-uns de ces bons livres de piété écrits par des maîtres de la vie spirituelle, enfin par la lecture si attachante des vies des Saints qui sont la science spirituelle en action. Toutefois, pour procéder avec plus de méthode et de fruit, c'est par l'étude d'un bon manuel ou d'un traité d'ascétisme qu'ils doivent commencer. De même que,

sans la connaissance du catéchisme et l'initiation première à la vie chrétienne, ils ne comprendraient rien à la lecture des ouvrages spirituels, ainsi sans l'étude approfondie de ce grand catéchisme, plus ou moins développé, qu'on appelle un traité d'ascétisme, ils liraient avec bien moins de fruit les grands chefs-d'œuvre des maîtres : avant de les ouvrir utilement, il faut posséder la clef de leur terminologie et de la synthèse de leur doctrine. Armés de cette clef, aucun détail ne nous échappera, nous en verrons la portée, nous pourrons les approfondir, nous les assimiler et en vivre pleinement.

D'ailleurs cela est également vrai de toutes les autres sciences. Il faut une initiation préalable à l'étude des plus grands maîtres, même de leurs chefs-d'œuvre les plus didactiques. Ainsi les Sommes de saint Thomas ne sont pleinement utiles qu'après l'étude d'un bon manuel de philosophie scolastique. A plus forte raison, si ces ouvrages de spiritualité — seraient-ils des chefs-d'œuvre — n'ont rien de didactique. Pour pouvoir rattacher logiquement les vérités éparses qu'on y rencontre, il faut être déjà muni de la synthèse que seul le manuel ou traité d'ascétisme peut et doit nous fournir. En outre, la science ainsi acquise par les laïques abrège et facilite beaucoup l'œuvre de leur directeur spirituel. La direction orale pourra être plus courte sans rien perdre de son profit : le manuel et le livre de piété complèteront et prolongeront la direction bienfaisante du prêtre.

Les sources de la Théologie ascétique. — N'ayant rien à inventer nous-même, mais seulement à mettre en lumière, nos sources seront l'Ecriture Sainte et la Tradition, puis la raison naturelle éclairée par la foi et l'expérience.

1° Tout d'abord les Saintes Ecritures, soit l'Ancien Testament, soit surtout le Nouveau, qu'on a si justement appelé le code divin de la théologie ascétique. Non seulement elles nous donnent, pour nourrir notre piété, d'admirables prières, telles que les Psaumes de David, par exemple, et le divin *Pater noster*, composé et récité par Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même ; — ainsi que des exemples entraînants,

« *exempla trahunt* », pour pratiquer les vertus les plus parfaites de la vie chrétienne, ou pour réparer par la pénitence nos défaillances humaines ou nos plus énormes fautes, — mais encore elles contiennent le plus riche enseignement dogmatique et moral sur la vie spirituelle et la perfection chrétienne.

Il est vrai qu'elles ne nous en donnent pas encore une synthèse didactique et scientifique. La science théologique ne sera que le travail progressif des générations de penseurs et de théologiens à travers le temps et l'espace, élaborant méthodiquement les données révélées. Mais déjà toute la substance de ces données révélées se trouve réunie dans les écrits inspirés de nos Saints Livres et surtout du Nouveau Testament.

Les quatre Evangiles renferment tous les enseignements de Notre-Seigneur relatifs à la morale et à la perfection chrétienne. Notre-Seigneur lui-même les a ramenés à deux principes : 1° le *renoncement*, « abneget semetipsum » et 2° l'*union à Jésus-Christ* notre divin médiateur : « et sequatur me » (*Matt.*, 16, 24). Ces mêmes enseignements sur la perfection chrétienne, les évangélistes les ont dits et redits sous mille formes variées, mais avec un accent propre à chacun d'eux.

Ainsi S. Jean, l'apôtre de la divine charité, auquel avait été donné de reposer sa tête sur le cœur de Jésus au moment de sa dernière Cène, insistera surtout sur la vie intérieure, si bien symbolisée par la parabole du cep de vigne : « Je suis le cep de vigne, vous êtes mes rameaux. De même que le rameau ne porte aucun fruit s'il est séparé du cep et ne vit plus de sa sève, ainsi, sans votre union à moi, vous ne pouvez plus rien. Demeurez en moi et moi en vous, et vous porterez des fruits abondants » (*Jo.*, 15, 5).

S. Jean sera le premier commentateur de ce divin enseignement de la perfection chrétienne et partant le premier maître de la théologie ascétique. Il reviendra souvent sur son sujet favori, la vie intérieure, par la divine charité puisée dans le cœur du Verbe incarné.

S. Paul, dans ses magistrales épîtres, sera le second théolo-

gien de la même doctrine ascétique, l'accentuant encore par l'opposition de la chair et de l'esprit, du vieil homme et de l'homme nouveau. Il enseigne la nécessité de mourir à soi-même pour vivre en Jésus-Christ, pour participer par le baptême à la mort et à la résurrection du Christ. Toute la vie chrétienne dépend de cette vérité, et comme cette vie est ici-bas plus ou moins complète, elle mesure le degré pour chacun de la perfection chrétienne.

2° La deuxième source sera la *tradition catholique* à travers le cours des âges. Elle est l'interprète infaillible des Saintes Ecritures, par son double magistère, *solennel* et *ordinaire*. Le magistère solennel est la voix officielle des Conciles et des Souverains Pontifes qui ont dû souvent intervenir, par leurs définitions solennelles, pour prévenir et au besoin condamner toutes les déviations de l'enseignement catholique et les altérations du dépôt sacré de la révélation.

Le magistère *ordinaire* de l'Eglise est l'enseignement commun des Pères et des théologiens, ainsi que les conclusions qui se dégagent de la vie des saints, surtout des saints canonisés et que leurs procès de canonisation ont mis en lumière. De tout cet ensemble de données, s'est formée peu à peu une doctrine communément admise et enseignée. Elle est unanime sur tous les points fondamentaux, et si quelques points restent encore controversés, ils sont tous accessoires, s'éclaircissent graduellement, et font ressortir encore mieux la certitude de l'ensemble. Aussi est-il toujours, pour le moins, *téméraire* de s'écarter de cet enseignement commun.

3° *La raison éclairée par la foi et l'expérience* est la troisième source de la théologie ascétique. C'est la raison qui coordonne les données de l'Ecriture et de la Tradition, dispersées dans une multitude de documents, pour en opérer la synthèse rationnelle ou scientifique. C'est la raison qui défend cette synthèse doctrinale ou ses parties contre leurs détracteurs, rationalistes ou hérétiques, en répondant à leurs attaques ou à leurs critiques par les arguments logiques d'une saine philosophie. Enfin c'est encore la raison qui applique les principes et les conclusions de la science ascétique aux

données de l'observation, en tenant compte des tempéraments, des caractères, des aptitudes ou des vocations de chacun, ainsi que des différences d'âge ou de sexe et des situations variées de temps et de lieux. Cette expérience des âmes, observées dans des cas si différents, réagit à son tour sur les principes abstraits de la raison, pour les mieux adapter en leur faisant modérer ce qu'ils pourraient avoir d'excessif ou de trop absolu. Science et expérience s'unissent ainsi dans la formation d'un directeur spirituel complet.

Division de la Théologie ascétique. — Reste à prévenir le lecteur de la *division* que nous avons préférée dans notre exposition de la Théologie ascétique — parce qu'elle nous a paru la plus rationnelle et surtout la plus claire.

Puisque l'Ascétique, ἄσκειν, indique l'effort vers un but, nous indiquerons *tout d'abord* quel est ce *but* à atteindre ou la *nature de la Perfection* chrétienne ; ses fausses notions et sa vraie notion ; ses effets dans les âmes ; les étapes ou les degrés pour y atteindre ; les signes distinctifs pour la reconnaître en nous ou dans les autres âmes ; enfin son utilité ou prême sa nécessité pour les simples fidèles, les religieux et les êtres.

En second lieu, après avoir indiqué le but à atteindre, nous décrirons les *obstacles* qui s'opposent à notre marche, savoir : les tentations ; la concupiscence en général, notamment l'orgueil, la sensualité, l'amour des richesses — et au dehors de nous : les scandales du monde et l'empire du démon.

En troisième lieu, pour contrebalancer et vaincre ces obstacles, nous étudierons les *secours surnaturels* que la grâce de Dieu a mis si libéralement à notre disposition, et qui forment comme un merveilleux organisme spirituel dont nos âmes sont revêtues et armées par le baptême et les sacrements : d'abord la grâce sanctifiante, puis les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit qui l'accompagnent ; avec les fruits du Saint-Esprit ou les béatitudes qui en sont l'épanouissement ; ensuite nous étudierons la conduite du Saint-Esprit dans les âmes et le discernement des esprits. Cette étude sur la grâce

de Dieu se complètera par celle des canaux qui la conduisent en nos âmes et des moyens qui nous la font recouvrer lorsqu'on a eu le malheur de la perdre.

En quatrième lieu, pour nous servir efficacement de cet organisme surnaturel et vivre de la vie parfaite, il y a des exercices spirituels que les saints nous recommandent : ce sont les *moyens à employer* pour arriver au but. Les uns sont des moyens intérieurs : d'abord l'oraison qui est la pièce maîtresse ou le grand ressort de toute vie intérieure ; puis l'examen de conscience qui nous en applique les fruits en nous faisant pratiquer toutes les vertus chrétiennes.

Parmi les moyens extérieurs, nous signalerons surtout la confession progressive, la communion fréquente, la lecture spirituelle, les dévotions particulières, le règlement de vie et la direction d'un maître spirituel.

Enfin une *cinquième et dernière partie*, simple corollaire des quatre précédentes, aura pour but l'application pratique des principes généraux déjà étudiés, aux *trois voies* que l'âme traverse d'ordinaire dans son ascension vers Dieu et la pratique d'une vie de plus en plus parfaite : les voies purgative, illuminative et unitive, suivant qu'elle est au début de sa conversion, qu'elle y a fait des progrès, ou qu'elle est déjà pleinement mûre pour une vie parfaitement chrétienne.

II. INTRODUCTION HISTORIQUE

L'Histoire de la Spiritualité chrétienne n'est pas encore écrite. La littérature spirituelle, de l'origine de l'Eglise à nos jours, à travers vingt siècles de christianisme, dans toutes les parties du monde civilisé, est d'une richesse tellement prodigieuse que sa seule nomenclature bibliographique exigerait plus d'un volume : il en faudrait vingt pour la traiter à fond.

Cependant, devant l'énormité de la tâche n'a point reculé un auteur récent, M. Pourrat, supérieur du grand Séminaire de Lyon, qui mérite à tous égards d'être signalé à nos lecteurs. Le premier, parmi nos érudits les plus compétents, il a ouvert et déblayé la voie, dans ses volumes sur la *Spiritualité chrétienne* en cours de publication (Paris, Gabalda), qui nous promettent un abrégé complet d'une histoire si utile, qui nous manquait.

De tels ouvrages, qui sont eux-mêmes des résumés, ne se résument pas. Il faut les lire et y puiser largement, comme nous l'avons fait.

Vu le cadre étroit de notre travail, nous nous contenterons d'énumérer ici, en les caractérisant d'un seul mot, chacune des nombreuses écoles de spiritualité, écloses au cours des âges dans le sein de l'Eglise, en indiquant le nom et la date de ses principaux représentants, et en renvoyant le lecteur pour les détails biologiques et bibliographiques — qui seraient infinis — à l'ouvrage cité, ainsi qu'aux grands Dictionnaires soit d'histoire ecclésiastique (Baudrillart), soit de théologie (Vacant et Mangenot), soit d'apologétique (d'Alès) (1).

Mais auparavant, faisons précéder cette énumération un peu sèche de quelques remarques indispensables.

(1) Pour compléter ces indications,on pourra aussi consulter les *Listes d'auteurs*, par M. Tanquerey (*Précis de théologie ascétique et mystique*), — par M. Letourneau (Petite bibliothèque ecclésiastique dans son *Manuel des Séminaristes*), — et celle du Père Scheuer (Revue d'Ascétique et de Mystique, de nov. 23 à janv. 24).

*
* *

Remarque préliminaire. — Et d'abord, pourquoi des écoles spirituelles si nombreuses et si variées, alors qu'il n'y a qu'une seule doctrine spirituelle catholique ? Ce fait d'apparence contradictoire s'explique et se justifie aisément : aussi le magistère de l'Eglise les a-t-il non seulement tolérées, mais approuvées et bénies.

Pour le comprendre, il suffit de se rappeler que le divin exemplaire proposé à notre imitation, Notre-Seigneur Jésus-Christ, image visible du Dieu invisible, est d'une richesse infinie de vérités et de beautés morales, et que chaque homme, dans son impuissance radicale d'en embrasser d'un seul coup d'œil la vaste synthèse, ou d'en imiter à la fois, à un degré éminent, tous les exemples et toutes les vertus, a besoin d'analyser et de fragmenter cet idéal infini pour se le rendre accessible, et pour cela de *souligner* tel ou tel trait du divin modèle, pour y arrêter son regard de préférence aux autres traits, en faire l'objet d'une dévotion spéciale, et lui consacrer son culte et sa vie.

A ce besoin général, tiré de l'immensité d'un objet si disproportionné à la faiblesse native de l'homme, s'ajoutent les aptitudes naturelles de chacun, son tempérament, ses attraits, ses dons naturels et surnaturels (1), et partant sa vocation spéciale, qui les porte à se grouper en Ordres religieux, en Associations pieuses et en Ecoles si diverses, qu'on les prendrait parfois pour des écoles rivales, alors qu'elles ne sont que de nobles émules dans l'unité de la même foi et le culte du même Dieu.

De là, cette richesse et cette variété d'ornements merveilleuses, brodés sur le manteau royal de la Sainte Eglise, que

(1) Saint Paul nous dit (*I Cor.*, XII, 8) : « Il y a diversité de dons, mais c'est le même Esprit ; diversité de ministère, mais c'est le même Seigneur ; diversité d'opérations, mais c'est le même Dieu qui opère tout en tous. A chacun la manifestation particulière de l'Esprit est donnée pour l'utilité commune... C'est un seul et même Esprit qui produit ces dons, les distribuant à chacun comme il lui plaît. »

célébrait le Psalmiste : *Astitit Regina, in vestitu deaurato, circumdata varietate* (*Ps.* 44, 10).

Comme exemple de ces prétendues oppositions d'écoles, faciles à dissiper, nous citerons l'antithèse imaginée par un littérateur de grand talent, entre ce qu'il a voulu appeler l'école *théocentrique* par opposition à l'école *anthropocentrique* du XVIIe siècle (1). L'école de l'Oratoire, avec le cardinal de Bérulle, aurait pris pour centre ou fin suprême de sa spiritualité l'honneur et la gloire de Dieu, tandis que S. Ignace n'aurait posé que l'intérêt personnel et le salut de l'homme.

Et cependant la maxime fondamentale de l'*Ad majorem Dei gloriam* n'est-elle pas précisément de S. Ignace ?... L'opposition doctrinale des Oratoriens et des Jésuites, avec la brillante comparaison aux systèmes astronomiques de Galilée et de Copernic, n'est donc, on le devine, qu'un artifice littéraire fondé sur des apparences bien plus que sur des réalités. L'*anthropocentrisme*, pris au pied de la lettre, serait d'ailleurs une hérésie dont on ne peut soupçonner sérieusement, ni S. Ignace, ni les Jésuites, ni aucun bon élève de nos catéchismes.

Ce qu'il y a de vrai dans cette controverse, c'est que le salut de l'homme et la gloire de Dieu sont admirablement bien fondus dans une même et unique fin, car Dieu trouve précisément sa gloire à faire des heureux et des saints, et l'homme trouve en même temps dans la volonté et la gloire de Dieu son bonheur éternel et son propre salut. Les séparer serait une erreur et une hérésie — soit en omettant la gloire de Dieu, soit en renonçant à son propre salut, — mais il est permis, pour le bien des âmes et la gloire de Dieu, de les *souligner* tour à tour, ou de *mettre l'accent* tantôt sur la première vérité, tantôt sur la seconde, soit par une tactique d'apostolat suivant la perfection ou la grossièreté des âmes auxquelles l'on s'adresse, soit même par l'attrait d'une voca-

(1) L'abbé H. Brémond de l'Académie française : *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, 6 vol. (Bloud), t. III, p. 23.

tion particulière : les uns voués par l'apostolat au salut des hommes ; les autres à la contemplation des grandeurs et de la gloire de Dieu. Ce sont là deux voies différentes, si l'on veut, mais nullement séparées par des cloisons étanches : leur but est le même, par des procédés variés qui, loin de s'opposer, pratiquement s'unissent entre eux et se complètent harmonieusement.

*
* *

Ce préjugé contre la multiplicité des Ecoles spirituelles — également chrétiennes et approuvées par l'Eglise — une fois dissipé, nous allons les énumérer brièvement, en indiquant leurs principaux personnages. Mais, comme ces Ecoles proprement dites n'ont commencé à s'affirmer qu'au moyen âge, qui fut l'époque des *Sommes* théologiques et des synthèses édifiées avec les matériaux accumulés par les siècles antérieurs, il nous faut bien faire mention de l'âge patristique qui précéda le moyen âge.

Certes, dans l'**âge patristique**, on remarque des maîtres de la vie spirituelle de premier ordre, tels que S. Clément, pape (91-100), Clément d'Alexandrie (150-217), S. Cyprien (†258), S. Ambroise (340-397), S. Augustin (354-430), S. Léon, pape (440-461), S. Grégoire le Grand (540-604), S. Benoît (480-543) qui donna sa règle à presque tous les moines d'Occident, — et dans l'Eglise d'Orient, S. Athanase (297-373), S. Cyrille de Jérusalem (315-386), S. Basile (330-379), S. Jean Chrysostôme (344-407), S. Cyrille d'Alexandrie († 444), Denys le Pseudo-Aréopagite (vers 500), S. Jean Climaque († 649), S. Maxime le Confesseur (580-666), etc. — mais aucun d'entre eux n'a laissé de traité synthétique de spiritualité. Ce qui s'en rapprocherait le plus, chez les Latins, ce sont les *Conférences* de Cassien, récemment traduites par Dom Pichery (à St Maximin, Var), qui résument la spiritualité monacale des quatre premiers siècles, et, chez les Grecs, l'*Echelle du Paradis* de S. Jean Climaque, composée pour les moines d'Orient, ainsi que la *Théologie myslique* de Denys, inspirateur de tous les théologiens mystiques.

Ce sont les moines des XIIe et XIIIe siècles qui feront cette synthèse de la spiritualité, avec tous les matériaux épars dans les Pères de l'Eglise. Ce sont eux qui auront l'idée d'en faire un corps de doctrine complet, et comme ils eurent aussi l'idée de fédérer entre eux leurs monastères et de fonder des congrégations monastiques, chacune de ces familles spirituelles aura désormais sa règle, sa vie propre, son esprit particulier, sa manière de comprendre et de pratiquer la perfection chrétienne ; en un mot, chacune formera une Ecole à part de spiritualité.

Nous allons énumérer les Ecoles apparues au moyen âge, et puis celles des temps modernes.

§ 1. — *Ecoles de spiritualité du moyen âge.*

I. — D'abord l'**Ecole bénédictine** dont les monastères couvrirent tout l'Occident. Elle est caractérisée par sa prière liturgique et sa piété affective. Le culte divin est son grand moyen de perfection. Parmi ses maîtres les plus connus, contentons-nous de citer :

S. Anselme (1033-1109) à l'abbaye du Bec en Normandie. Ses *Méditations* et ses *Prières* sont remarquables par la solidité de leur doctrine et leur tendre piété.

S. Bernard (1090-1153) à l'abbaye de Citeaux, dont la piété mystique a exercé sur tout le moyen âge une influence immense.

Se Brigitte de Suède (1302-1375). Sa piété pour la passion du Sauveur éclate dans ses *Révélations.*

Dans les temps modernes, *Louis de Blois* (1506-1566) a laissé un grand nombre d'opuscules spirituels très estimés et qui ont été traduits (Mame, Tours).

Le *Cardinal Bona,* général des Feuillants (1609-1674). Nombreuses éditions de ses œuvres magistrales dont on vient de publier des extraits à Fribourg (Herder).

Schram (1658-1720). Ses *Institutiones theologia mystica* sont classiques.

Dom Guéranger (1805-1875), restaurateur de l'Ordre en France. Son *Année liturgique,* si connue, a rendu aux âmes des services inestimables.

Le *Card. Gasquet* a étudié l'objet et le but de la vie religieuse : *Religio Religiosi* (1919).

II. — L'**Ecole dominicaine**, caractérisée par une piété dogmatique solidement fondée sur la science du dogme et de la morale, et par l'union de la piété liturgique avec l'apostolat, de la vie contemplative avec la vie active.

S. Dominique (1170-1221), fondateur de l'Ordre des Frères Prêcheurs, veut donner à l'Eglise des prédicateurs savants capables de la défendre contre la fausse science.

Le *B. Albert le Grand* (1206-1280), dont la science est universelle, donne la première *Somme* de théologie, de nombreux ouvrages et des commentaires spirituels sur Denys le Pseudo-Aréopagite.

S. Thomas d'Aquin, disciple du B. Albert (1225-1274), dépasse encore son maître et deviendra le Maître par excellence. Il a traité supérieurement les plus importantes questions de la vie spirituelle dans sa *Somme* thélogique, et ses *Commentaires* sur les Evangiles, les Epîtres de S. Paul et l'opuscule *De perfectione vita spiritualis*. Ses écrits sur la Mystique sont épars et Vallgornera a essayé de les fondre en un traité complet.

S. Vincent Ferrier (1346-1419). Son petit chef-d'œuvre *De vitâ spirituali* a été récemment traduit à St-Maximin, Var.

Se Catherine de Sienne (1347-1380), dont le *Dialogue* vient d'être traduit (Lethielleux) ainsi que quelques-unes de ses très nombreuses *Lettres de piété*.

Dans les temps modernes, l'Ecole dominicaine maintient ses traditions en s'attachant encore plus exclusivement à la doctrine de S. Thomas.

Louis de Grenade (1504-1584), bien connu par *La Guide des Pécheurs*, le *Traité de l'Oraison* et divers opuscules traduits en français (Paris, 1667).

A. Massoulié (1632-1706). Divers traité très estimés, où le quiétisme est réfuté.

A.-M. Meynard. Son *Traité de la vie intérieure*, adaptation de l'ouvrage de Vallgornera, est un des plus estimés.

Monsabré (1827-1907), outre ses Conférences : *Or et alliage dans la vie dévote*(Lethielleux).

Janvier, Conférences de N.-D. où l'ascèse chrétienne est éloquemment exposée (Lethielleux).

III. — L'**Ecole franciscaine**, à la fois spéculative et affective, se recommande par son amour de Jésus crucifié, des vertus crucifiantes et surtout de la sainte Pauvreté, ainsi que par son esprit de simplicité évangélique.

S. François d'Assise (1181-1226), fondateur de l'Ordre, le premier stigmatisé, a laissé un esprit bien plus qu'une doctrine, et par cet esprit il eut une influence plus grande que d'autres par des livres.

S. Bonaventure (1221-1274) a laissé de nombreux traités d'ascétique et de mystique très appréciés.

Se Angèle de Foligno († 1309). Son *Livre des visions* a été récemment traduit (Tralin, 1914).

Se Catherine de Bologne (1413-1463) a étudié la tentation et les ennemis de l'âme.

Dans les temps modernes : *S. Pierre d'Alcantara* (†1562), l'un des directeurs de Se Thérèse, a écrit un petit traité de l'Oraison, traduit en bien des langues.

Joseph de Tremblay (1577-1638) « L'Eminence grise » : *Méthode facile d'oraison* (1626).

Marie d'Agréda (1602-1665) : *La mystique cité de Dieu.*

D'Argentan (17e siècle) bien connu par ses *Conférences sur les grandeurs de Dieu.*

Brancati de Laurea (1612-1693), l'auteur préféré de Benoît XIV.

Ludovic de Besse († 1910) : *La science de la Prière*, etc.

IV. — L'**Ecole de S. Victor de Paris**, quoique éphémère, n'a pas laissé d'exercer une grande influence sur la théologie ascétique et mystique, par le caractère original et hardi de ses spéculations. Elle part du symbolisme de l'univers pour arriver jusqu'à Dieu. Ses trois principaux représentants furent:

Hugues de S. Victor (†1141) qui a laissé de nombreux ouvrages.

Richard de S. Victor (†1173) dont les traités les plus connus sont le *Benjamin minor* ou préparation à la Contemplation du *Benjamin major.*

Adam (†1177) qui fut le poète de l'Ecole. On trouvera leurs œuvres dans la Patrologie de Migue, tomes 176 et 196.

V. — L'**Ecole allemande**, caractérisée par ses spéculations hardies à tendances néo-platoniciennes et son inspiration nettement dyonisienne.

Maître Eckart, O. P. (†1327) dont plusieurs propositions furent, après sa mort, condamnées par Jean XXII, mais dont on a essayé, de nos jours, la réhabilitation.

Tauler († 1361), dont les *Sermons* ont été récemment traduits en 8 vol. (Tralin).

Le *B. Henri Suso*, O. P. (†1365) dont les œuvres viennent d'être traduites (Gabalda).

Le B. Jean Ruysbrœck (1293-1381), principal représentant de l'école, quoique flamand d'origine et de langue. Ses nombreux opuscules, souvent obscurs, sont expliqués par Mgr Waffelaert, évêque de Bruges, dans l'*Union de l'âme avec Dieu*, traduit par Hoornaert.

VI. — L'**Ecole flamande**, voisine de la précédente, laisse de côté ses spéculations et n'en retient que la piété pratique. C'est à cette école qu'il faut rattacher les *Frères de la vie commune* et les *Chanoines réguliers de Windesheim.*

Le plus connu d'entre eux est assurément : *Thomas de Kempis*, auteur de divers opuscules de piété et auquel on attribue généralement l'immortelle *Imitation de N.-S. Jésus-Christ.*

VII. — L'**Ecole carthusienne**, fondée par S. Bruno pour unir la vie érémitique à la vie cénobitique. Elle est une école de mysticisme pratique résumant les enseignements et incarnant l'esprit de la spiritualité scolastique. Ses principaux représentants furent :

Ludolphe de Saxe ou le Chartreux (1300-1370). Sa *Vie de Notre-Seigneur*, ouvrage monumental de piété plutôt que de critique historique, exerça une influence extraordinaire. — *Denys le Chartreux.* le Docteur extatique (1402-1471) fait autorité en mystique. Les 45 vol. in-4°, réédités récemment, s'inspirent de Denys le Pseudo-Aréopagite et de l'Ecole allemande. — *Jean Lansperge* (†1539), célèbre par sa tendre dévotion au cœur de Jésus. — *L. Surius* (1522-1578) est l'hagiographe de l'école carthusienne. Il traduisit en latin les mystiques allemands et flamands et les fit ainsi connaître.

§ 2. — *Ecoles modernes de spiritualité.*

S'il nous était permis de caractériser d'un seul mot la spiritualité des écoles modernes et des temps nouveaux, nous dirions volontiers qu'elle devient de plus en plus *conquérante.* Certes, ce caractère essentiel ne lui a jamais manqué, depuis que le divin Sauveur a envoyé ses apôtres à la conquête du monde, en leur disant : *Docete omnes gentes.* Et cependant, il nous semble qu'à des besoins nouveaux devait répondre un apostolat nouveau. Plus la foi des masses populaires et de l'élite elle-même allait se refroidissant, et sa vie spirituelle menaçait de s'éteindre, plus le zèle des vrais apôtres devait élargir son champ d'opération hors des cloîtres, jusque dans les milieux les plus abandonnés, plus elle devait devenir conquérante.

Les premiers chrétiens, soucieux de leur propre sanctifica-

tion personnelle, fuyaient le monde, ce monde mauvais et maudit par Notre-Seigneur pour ses scandales : *Væ mundo a scandalis* ! (*Matt.*, 18, 7). Ils se réfugiaient dans les déserts de la Thébaïde ou dans des monastères isolés, loin des bruits de ce monde. Et lorsque des moines écrivaient des lettres ou des opuscules de piété, ils s'adressaient toujours à d'autres moines, jamais aux gens du monde.

Pour ceux-ci, la spiritualité consistait à imiter de loin les vertus des moines, tout en restant dans le monde, en y pratiquant, sinon à la lettre, au moins dans leur esprit, les trois vœux de chasteté, de pauvreté et d'obéissance, c.-à-d. en pratiquant, dans la mesure du possible, ce détachement de soi et du monde et l'imitation de N.-S. qui est le fond même de toute vie chrétienne.

Les livres de spiritualité écrits pour les moines servaient donc à l'édification de tous, et l'illustre exemple de l'*Imitation*, qui se trouve aujourd'hui entre les mains de tous, quoiqu'elle ait été composée par des moines et pour des moines, en est une preuve péremptoire. Il faut attendre au XVIe siècle pour voir S. Ignace composer des *Exercices spirituels* à l'usage des moines, prêtres et fidèles, indistinctement ; arriver au XVIIe pour admirer l'innovation de S. François de Sales, dans son immortelle *Introduction à la vie dévote*, mettant la dévotion et même la sainteté à la portée des gens du monde ; enfin, il faut entrer au XXe siècle pour rencontrer des Revues, ascétiques et mystiques, publiées par des Jésuites, des Dominicains et des Carmes, et lues avec avidité par tous les chrétiens instruits.

C'est ainsi que la spiritualité, qui était au début une science monastique, s'est peu à peu sécularisée et répandue au dehors des monastères. Les moines qui s'étaient retirés dans les déserts ou les cloîtres, pour leur sanctification personnelle, semblent revenus dans les demeures privées de ce monde pour le sanctifier à son tour, en lui communiquant les trésors de vie spirituelle amassés dans la solitude des cloîtres.

Enumérons maintenant ces nouvelles Ecoles de spiritualité, et leurs personnages les plus connus.

I. — L'**Ecole ignatienne** se distingue par sa spiritualité active, énergique, pratique, éminemment propre à former des soldats du Christ.

S. Ignace de Loyola (1495-1556), fondateur de la Compagnie de Jésus. Outre ses immortels *Exercices spirituels*, il faut lire ses *Constitutions*, ses *Lettres* et aussi le *Récit du pèlerin.*

Ses principaux disciples : *Alvarez de Paz* (1560-1620), *Suarez* (1548-1617), *Lessius* (1554-1621), le *B. Bellarmin* (1542-1621), *Michel Gaudinez* (1591-1644), *Le Gaudier* (†1622) nous ont laissé de solides traités de spiritualité, en latin. Les suivants ont des ouvrages français ou traduits en français.

Alphonse Rodriguez (†1617) dont la *Pratique de la Perfection chrétienne* a eu d'innombrables éditions. — *S. Alphonse Rodriguez*, frère jésuite, contemplatif. — *Louis Dupont* (de la Puente) dont les ouvrages font autorité. — *De S. Jure* (1588-1657) dont la doctrine se rapproche de l'école Bérullienne. — *Nouet* (1605-1680). — *Bourdaloue* (1632-1704). — *Lallemant* (†1635) (*La Doctrine spirituelle*) et *Surin* (†1665) (*Catéchisme spirituel*), chefs d'une école à tendances mystiques. *Grou* (1731-1803) (*Manuel des âmes intérieures*).— *Pinamonti* (1632-1703) et *Scaramelli* (1637-1752) tous les deux Italiens, dont les traités ont été classiques. — *De Maumigny* (1837-1918 (*Pratique de l'oraison mentale*) et *Poulain* (†1919) (*Des Grâces d'oraison*) font tous les deux autorité en mystique.

II. — L'**Ecole thérésienne ou carmélitaine** a pour base de sa spiritualité le « tout de Dieu » et le « néant de la créature ». Ses disciples se vouent à la Contemplation *active*, et se préparent — s'il plaît à Dieu — à la Contemplation *passive*, par la prière et le sacrifice.

Se Thérèse (1515-1582) en demeure la lumière et le modèle. Ses œuvres, d'une psychologie si nuancée et si profonde, ont renouvelé la science mystique. La traduction des Carmélites de Paris est la préférée (Beauchesne). — *S. Jean de la Croix* (1543-1591), disciple de Se Thérèse, complète sa doctrine sur les purifications passives qui préparent à la Contemplation. Traduction par Hoornaert (Desclée).

Les principaux docteurs de la même Ecole sont : *Jean de Jésus-Marie* (1564-1615) — *Thomas de Jésus* d'Avila (1568-1627) — *Philippe de la Trinité* (†1671) — *Antoine du S.-Esprit* (†1677) — *Honoré de Se Marie* (1651-1729) — *Joseph du S.-Esprit* (1710-1740) — Le P. *Marie-Joseph*, directeur actuel des *Etudes Carmélitaines.*

Les principes fondamentaux de la spiritualité de Se Thérèse et de la tradition thérésienne ont été récemment définis et proclamés par le grand Congrès de Madrid (mars 1923).

III. — L'**Ecole salésienne**, à l'exemple de son saint fonda-

teur, vise à faire pratiquer la dévotion et la sainteté par tous ceux qui vivent dans le monde. Sa spiritualité est aimable parce qu'elle est complètement humaine et pratique, mais son fondement demeure le sacrifice chrétien.

S. François de Sales (1567-1622) en fut l'initiateur dans sa célèbre *Introduction à la vie dévote* et son *Traité de l'amour de Dieu.* Se rattachent à son école : *Se Jeanne de Chantal, Se Marguerite-Marie* et la Mère *de Chaugy.*

Parmi les prêtres contemporains animés du même esprit, qu'il suffise de citer : l'*abbé H. Chaumont* (1838-1896), fondateur des trois sociétés salésiennes.

IV. — L'**Ecole française du XVIIe siècle**. Sa spiritualité n'est que l'application à la piété des grands dogmes de la foi et surtout de l'Incarnation. Elle vise surtout à honorer et à glorifier Dieu incarné en Jésus-Christ, et vivant en nos âmes depuis notre incorporation au Christ, opérée par le saint baptême. Mais cette union ne pouvant s'opérer en nous qu'en détruisant le « vieil homme » et en revêtant « l'homme nouveau », les vertus crucifiantes ou austères sont le moyen indispensable de la vie nouvelle et de la perfection chrétienne.

Le *Cardinal de Bérulle* (1575-1629) — avec des collaborateurs tels que *Ch. de Condren* (1588-1641), et *Fr. Bourgoing* (1585-1662) — fut à la fois le fondateur de l'Oratoire de France et de cette école de spiritualité, à laquelle il faut rattacher étroitement *S. Vincent de Paul* (1576-1660) — *J.-J. Olier* (1608-1657), fondateur de la Compagnie de S. Sulpice — le *B. J. Eudes* (1601-1688), fondateur des Eudistes — le *P. Grignon de Montfort* (1673-1716), fondateur des Missionnaires de la Cie de Marie et des Filles de la Sagesse — *S. Jean B. de la Salle* (1651-1719), fondateur des Frères des Ecoles chrétiennes — le *Vén. P. Libermann* (1803-1852), fondateur de la Congr. du S.-Cœur de Marie.

Entre tant d'œuvres remarquables de spiritualité, nous ne pouvons omettre les ouvrages si connus de M. Olier : le *Catéchisme chrétien*, l'*Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes*, la *Journée du Chrétien*, le *Traité des S. Ordres*, le *Pictas Seminarii Si Sulpitii.* On y trouvera de vrais trésors de vie intime, soit pour les prêtres, soit pour les simples fidèles.

Presque tous les disciples de M. Olier ont appliqué les mêmes principes de spiritualité dogmatique, solide et forte, à la formation des clercs, notamment MM. *de Bretonvilliers* (1620-1676), *de Lantages* (1616-1694), *Tronson* (1622-1700), *de La Chétardie* (1636-1714), *Emery* (1732-1811), sans parler des contemporains. Quelques-uns cependant les ont mis à la portée de tous et avec grand succès, comme

M. *Hamon* (1795-1874) par ses méditations, ou M. Ch. Sauvé par ses Elévations sur le dogme (*Jésus intime*, etc.).

V. — L'**Ecole ligorienne** se caractérise par la simplicité affective de sa piété et sa dévotion pour le saint Rédempteur : elle va droit à son but par la prière et la mortification.

S. Alphonse de Liguori (1695-1787) en fut le fondateur. Ses traités ascétiques et mystiques,si estimés, ont eu de nombreuses traductions et éditions. Parmi ses représentants les plus connus, citons le *P. Desurmont*, provincial des Rédemptoristes, et le P. Bouchage.

VI. **En dehors de ces Ecoles**, il faut encore citer : au Moyen Age, le célèbre *Gerson* (1365-1429), chancelier de l'Université de Paris, qui a traité presque tous les sujets de spiritualité et vivement combattu les exagérations mystiques de Maître Eckart ; — *S. Laurent Justinien* (1380-1455), réformateur du clergé d'Italie ; — et *Se Catherine de Sienne* (1447-1510) dont le fameux *Traité du Purgatoire* a été traduit en français par le P. Bouix.

Dans les temps modernes, on remarque surtout : *L. Scupoli* (1530-1610),auteur du célèbre *Combat spirituel* — *Bossuet* (1627-1704),dont les opuscules ascétiques sont des chefs-d'œuvre : *Instructions sur les états d'oraison*, — *Elévations sur les mystères*, — *Méditations sur l'Evangile*, etc. Ses controverses sur le quiétisme sont tout à fait remarquables de solidité doctrinale et de bon sens. — *Fénelon* (1651-1715),dont la tendre piété est admirable,malgré quelques exagérations condamnées. On vient de publier sa *Doctrine spirituelle* (Lethielleux) et ses *Lettres de direction*.

Benoît XIV (Card. Lambertini) (1675-1758) dont les principes d'ascétique et de mystique sont toujours les plus sûrs et les plus autorisés ; — le *Card. Newman* (1801-1890). Ses *Méditations et Prières* ont été récemment traduites (Blond) ; — *le Card. Manning* (1808-1892) a plusieurs opuscules de grande valeur ; — le *P. Faber* (1814-1863), dont on connaît les beaux livres de pitié : *Tout pour Jésus*, *Bethléem*, etc. — *Mgr de Ségur* (1820-1881) dont les opuscules sont entre toutes les mains ; — Le *Card. Gibbons* (1834-1921) dont l'*Ambassadeur du Christ* a été traduit (Lethielleux) ; — *Mgr Gay* (1815-1892) dont on méditera longtemps les *Vertus chrétiennes* ; — le *Card. Mercier* — *Mgr Gouraud* — *Mgr Lejeune* — *L. Beaudenom* (1840-1916), dont nous avons réédité les délicieux opuscules (*Pratique progressive de la Confession*, *L'humilité*, etc.).

*
* *

Cependant, l'étude des auteurs ascétiques est loin de suffire pour avoir la connaissance complète de l'histoire de la spiritualité chrétienne. Il faut encore lire et méditer la *Vie des Saints* qui ont mis la vie spirituelle et la sainteté en action. Ici le champ d'étude s'ouvrirait à perte de vue et nous n'aurons garde d'aborder un sujet sans fin. Qu'il nous suffise d'indiquer à l'attention du lecteur — s'il veut remonter aux sources — les énormes in-folio des célèbres Bollandistes, et s'il préfère des ouvrages modernes plus accessibles à la portée de toutes les personnes instruites, la belle collection « *Les Saints* », en cours de publication (Gabalda) sous la direction de M. H. Joly, de l'Institut, et dont plus de cent volumes ont déjà paru avec un éclatant succès.

PREMIÈRE PARTIE

LE BUT A ATTEINDRE : LA PERFECTION CHRÉTIENNE

Avant de se mettre en marche, il faut savoir où l'on va, et le connaître d'une manière assez précise pour ne pas faire fausse route.

Ici, le but à atteindre, c'est la **perfection chrétienne**, telle que Notre-Seigneur et les apôtres nous l'ont enseignée, telle que l'Eglise, à travers les âges, n'a cessé de nous en instruire par la voix de ses Conciles, de ses Souverains Pontifes et de ses grands Docteurs, tantôt nous précisant clairement la saine doctrine, tantôt, à la lumière fulgurante de ses anathèmes, nous prémunissant contre les fondrières et les précipices qui bordent le droit chemin ; enfin par les exemples vécus des saints innombrables qu'elle n'a cessé de canoniser au cours des siècles jusqu'à ce jour, en les proposant à notre imitation, comme un commentaire vivant de sa doctrine.

Qu'est-ce donc que la Perfection chrétienne ? Pour mieux l'expliquer, nous allons dire : 1° *ce qu'elle n'est pas* ; 2° ce qu'elle est ou *sa vraie notion* ; 3° *son excellence* d'après ses effets dans les âmes ; 4° quels en sont *les degrés* ou les étapes ; 5° enfin quelle est *sa nécessité relative* aux professions si diverses que nous pouvons exercer.

CHAPITRE PREMIER

La perfection. Ce qu'elle n'est pas : ses fausses notions.

Puisque les ombres font ressortir la lumière et que le contraste de la vérité avec l'erreur la fait encore mieux comprendre, la réfutation des fausses notions sur la Perfection chrétienne ne peut manquer de nous aider puissamment à préciser la vraie doctrine.

Or ces fausses notions sont innombrables, et pour y mettre un peu d'ordre, nous les diviserons en deux groupes : celles qui pullulent chez les gens du monde incroyants, et celles que l'on rencontre aussi chez les croyants, voire même ceux qui ont la réputation d'être dévots.

I. — Les **incrédules**, qui affectent de ne pas croire à la vertu chrétienne, croient encore moins à la perfection chrétienne.

a) Tantôt ils la traitent de chimère *irréelle*, parce qu'une telle perfection serait contre nature, et partant impossible à pratiquer dans la vie réelle et quotidienne où chacun suit fatalement ses propres inclinations, selon la parole du poète classique : *trahit sua quemque voluptas*. Elle n'est donc pour eux qu'un vain simulacre, hypocrisie et charlatanisme, ou bien une utopie irréalisable et par là même dangereuse.

b) Tantôt ils accordent qu'elle est un état *réel*, mais inférieur et maladif, une sorte de *psycho-névrose*, provoquant, avec l'exaltation de la sensibilité et de l'imagination, des singularités ridicules, des pratiques superstitieuses, des gestes et des grimaces mystiques, indignes des esprits sérieux et des consciences libres.

Nous ne nous arrêterons pas à réfuter ces préjugés des mondains. Ils blasphèment ce qu'ils ignorent, et ne méritent que pitié et indulgence. Leurs assertions gratuites sont démenties par les faits historiques les plus éclatants. La seule existence de tant de saints personnages qui ont été le sel de la terre

et la lumière du monde dans les Eglises d'Orient ou d'Occident : S. Ambroise, S. Augustin, S. Benoît, S. Grégoire le Grand, S. Athanase, S. Basile, S. Jean Chrysostôme, S. Anselme, S. Bernard, S. Dominique, S. Thomas, S. F. d'Assise, S. Bonaventure, Se Thérèse et S. Jean de la Croix, S. Ignace et S. François-Xavier, S. François de Sales et Se Jeanne de Chantal,S. Vincent de Paul et S.Alphonse de Liguori,S. Jean-B. de La Salle et le saint Curé d'Ars, sans parler de tant d'autres dont l'énumération seule remplirait plusieurs pages, suffit à prouver que la sainteté n'est ni un mythe ou un vain simulacre, ni une névrose ou quelque autre déchéance de la nature humaine, mais au contraire une grandeur suréminente, cause de l'influence bienfaisante et prodigieuse qu'ils ont exercée sur les siècles où ils ont vécu et bien au delà, jusqu'à nos jours.

II. — **Chez les croyants**, nous retrouvons aussi cette même ignorance religieuse, quoique sous d'autres formes.

Les uns, les nouveaux Pharisiens, placent la perfection dans un *formalisme* vide et souvent *superstitieux*. Les autres, amis du merveilleux, dans des *austérités* effrayantes ou des actes *prodigieux*. Enfin les partisans de la libre-pensée religieuse livrent à la *fantaisie* de chacun la construction de son idéal de perfection. Chacun peut se faire à part soi « son petit religion », selon le mot célèbre de la Princesse Palatine.

Examinons rapidement chacune de ces diverses catégories.

1° La première et la plus nombreuse, celle qui se contente d'un vain **formalisme**, pense que la perfection consiste dans la multiplication des prières vocales, des chapelets ou des cérémonies du culte et des pratiques de piété, ou bien dans la multiplication des observances extérieures : scapulaires, médailles, statuettes et images diverses. Ces pharisiens ne gardent que le *matériel* de la piété, l'exagèrent même pour se dispenser du *formel*, de l'esprit chrétien qui vivifie ces pratiques et en fait toute la valeur. Leur formalisme serait donc bien mieux appelé un matérialisme grossier, puisqu'ils défigurent la religion chrétienne en supprimant sa forme essentielle et en ne gardant que sa matière inerte et sans vie.

On sait avec quelle force Notre-Seigneur a condamné l'es-

prit pharisaïque de ces dévots, scrupuleux observateurs des moindres rites mosaïques et totalement oublieux des préceptes les plus graves de loi naturelle : « filtrant le moucheron et avalant le chameau », *excolantes culicem, camelum autem glutientes* » (*Matt.*, XXIII, 24). Il les appelle des « sépulcres blanchis », parce qu'ils sont morts, tout en ayant l'apparence de la vie (*Matt.*, XXIII, 27). On sait aussi combien il nous a recommandé de prier avec tout notre cœur et non pas avec le verbiage des lèvres. « Lorsque vous priez, dit-il, ne parlez pas beaucoup, comme les païens qui s'imaginent être mieux exaucés à force de paroles » (1). Déjà le prophète Isaïe avait reproché au peuple d'Israël de n'honorer Dieu que par de vaines paroles, alors que son cœur et sa conduite le déshonorent (2).

La même leçon nous a été redite par l'*Imitation* en ces termes : « Les uns mettent leur dévotion en des livres, d'autres en des images, d'autres encore en des pratiques extérieures et des formules. Ils ont Dieu sur leurs lèvres, mais bien peu dans leur cœur » (3). C'est confondre la caricature de la dévotion avec son portrait.

2° Ce formalisme étroit et vide devient facilement **superstitieux**. La superstition consiste, comme on le sait, à attribuer à certains objets, à certains faits, à certaines pratiques, une vertu mystérieuse — bonne ou mauvaise — que Dieu ne leur a point donnée. Parmi ces *objets* de superstition, citons les talismans ou les médailles, qui opéreraient, par leur vertu propre, *ex opere operato*, et non par les dispositions intérieures de ceux qui les portent. Parmi les *faits* auxquels s'attachent des préjugés superstitieux, tout le monde connaît les présages néfastes du nombre 13, de la salière renversée, du vendredi, etc. Enfin parmi les *pratiques* superstitieuses de dévotion, notons les prières soi-disant *infaillibles* pour réussir au baccalauréat

(1) Orantes autem, nolite multum loqui, sicut ethnici, putant enim quod *in* (*praeter* en hébreu) multiloquio suo exaudiantur (*Matt.*, VI, 7).

(2) Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me (ISAIE, XXIX, 13).

(3) Quidam portant suam devotionem in libris, quidam in imaginibus, quidam in signis exterioribus et figuris. Quidam habent me in ore, sed modicum in corde (*Imit.*, III, c. 4, n. 5).

ou dans d'autres affaires ; surtout certains *vœux indiscrets* avec promesse d'aumône, où cette œuvre excellente de religion qu'est le vœu se transforme facilement en contrat mercantile : *do ut des.*

Mais le formalisme religieux, pris en lui-même, n'est-il pas déjà un commencement de superstition puisqu'il attribue l'efficacité de la prière non plus à la bonté de Dieu et aux dispositions religieuses du cœur qui le prie, mais aux formules mêmes que l'on récite, ou aux objets matériels dont on se sert ? — Nullement. Et la raison en est que les objets bénits par l'Eglise ne nous dispensent pas de ces dispositions intérieures ; ils ajoutent seulement à nos pauvres prières l'efficacité plus puissante de celle de l'Eglise universelle.

D'où nous pouvons déjà tirer quelques **conclusions pratiques** :

1. Il faut nous élever avec force et prudence contre certaines dévotions qui favorisent la superstition bien plus que la piété, et surtout contre la réclame qui cherche à les organiser ou à les achalander — surtout si par derrière se dissimulent des œuvres d'argent (1).

2. Il faut éclairer la religion des fidèles, exposés à confondre les moyens avec la fin, les pratiques de piété avec la piété elle-même ; et lever parfois leurs vains scrupules, lorsqu'ils s'inquiètent et se troublent pour la moindre omission involontaire de formalités insignifiantes.

3. Il faut nous défier de la tendance à multiplier à l'excès les exercices de piété, et préférer la qualité à la quantité. Ici, surtout, n'exagérons rien, même les meilleures choses.

4. Enfin il faut nous défier de la tendance vers les dévotions nouvelles, extraordinaires, qui nous distinguent du commun. Contentons-nous de celles que l'Eglise a autorisées et consacrées.

3° L'éclat du **merveilleux** chez nos saints a aussi occasionné des erreurs d'optique sur la vraie notion de la perfection chrétienne ou de la sainteté.

---

(1) Cf. *Revue du Clergé Français*, 15 août 1900, p. 624 et sq.

C'est d'abord leurs *effrayantes austérités* qu'ont admirées les fidèles. Leurs jeûnes prolongés, les macérations sanglantes de leurs corps, leurs pénitences héroïques ont été facilement confondus par le vulgaire avec leur sainteté. Pour faire évanouir cette illusion, il suffit de se souvenir des jeûnes prolongés des Fakirs de l'Inde ou du célèbre Succi, que personne n'a encore songé à mettre au rang des saints ; ou bien de penser aux prêtres de Baal se tailladant les chairs d'une manière effrayante pour se faire mieux entendre de leur idole ; à ces fanatiques du Boudda, se précipitant sous les roues du char qui porte le prophète...

Ce rapprochement fait aussitôt apparaître l'erreur. Ici encore il faut distinguer le matériel et le formel, la lettre et l'esprit. Est-ce l'amour de Dieu qui inspire ces grands sacrifices ? Il est clair que non. Or, sans l'amour de Dieu, il n'y a pas de sainteté — comme nous le montrerons bientôt — et les sacrifices ne valent rien. « Aimer Dieu, est-il dit dans S. Marc, de tout son cœur, de tout son esprit, de toute son âme, de toutes ses forces, et aimer le prochain comme soi-même, vaut mieux que tous les holocaustes et tous les sacrifices » (1). Et S. Matthieu : « Je veux la charité et non pas les sacrifices » (2).

Les sacrifices héroïques ne sont donc qu'un *signe* de la sainteté ou un *moyen* d'y parvenir, nullement la sainteté elle-même.

Parfois même certaines austérités sont plus admirables que sagement imitables. Et nous nous souvenons d'avoir entendu le célèbre P. Le Doré, qui ne manquait pas *d'humour*, défendre à ses jeunes novices d'imiter les austérités de S. Louis de Gonzague, et leur ordonner de vivre plus longtemps que lui, qui mourut à 23 ans. En cela seulement, défense de l'imiter !...

D'où nous pouvons encore tirer quelques **conclusions pratiques** :

---

(1) Ut diligatur (Deus) ex toto corde, et ex toto intellectu, et ex totâ anima, et ex totâ fortitudine ; et diligere proximum tanquam seipsum, majus est omnibus holocautomatibus et sacrificiis (*Marc*, XII, 33).

(2) Misericordiam volo et non sacrificium (*Matt.* 9.13).

1. Faire toujours approuver nos austérités par la sagesse de notre directeur, qui ne permettra jamais qu'elles puissent nuire à notre santé.

2. Avec le P. Lacordaire, qui avait toujours sur sa table une discipline à l'usage de ses jeunes visiteurs, nous pensons que les chevaux pur sang en ont parfois besoin, et que ce petit instrument peut faire du bien pour dompter la chair et la soumettre à l'esprit.

3. Se défier toujours des pénitences extraordinaires que l'obéissance au directeur ne sanctifie pas et dont nous pourrions tirer vanité.

4° Un autre côté **merveilleux** de la vie de nos saints, au moins de nos saints mystiques, a occasionné une autre illusion chez les âmes pieuses. Leur admiration enthousiaste pour certains *saints à miracle* leur a fait confondre la sainteté avec ces voies extraordinaires, remplies de visions, d'extases, de prophéties, de guérisons miraculeuses, et autres phénomènes prodigieux. C'est encore là un faux idéal de la perfection et de la sainteté, réservé à un tout petit nombre de privilégiés.

Pour le montrer, il suffit de rappeler que Notre-Seigneur a prêché la perfection dans son sermon sur la montagne en s'adressant à la foule, c.-à-d. à tous. C'est à tous qu'il a dit : « Soyez parfaits comme votre Père qui est aux Cieux est parfait » (1). Et S. Paul, s'adressant à tous les fidèles de l'église de Corinthe, leur disait à tous sans exception : « Soyez mes imitateurs, comme je le suis moi-même du Christ » (2).

De même, S. François de Sales adresse sa *Vie dévole*, non seulement « aux personnes fort retirées du commerce du monde », mais encore aux hommes et aux dames du monde, comme au peuple et aux gens de service, « à ceux qui vivent ès ville, ès ménages, à la cour, et qui par leur condition sont obligés de faire une vie commune quant à l'extérieur, lesquels, bien souvent, sous prétexte d'une prétendue impossibilité, ne veulent seulement pas penser à l'entreprise de la vie dévote » (3).

---

(1) Estote perfecti sicut Pater vestor cœlestis perfectus est (*Matt.*, v, 48).
(2) Imitatores mei estote sicut et ego Christi (*I Cor.*, iv, 16).
(3) *Introd.*, Préf., xxx.

Il ne faut donc pas confondre la perfection chrétienne ou la sainteté avec les *voies* qui y conduisent. Il y a des voies *ordinaires* et aussi des voies *extraordinaires*. Et c'est là la distinction fondamentale entre l'Ascétique et la Mystique. Les voies extraordinaires ou mystiques sont spécifiées par l'intervention d'un élément *entièrement passif* qui ne se trouve point dans les voies ordinaires, et voici en quoi il consiste :

Dieu s'empare de certaines âmes de choix, ordinairement les plus saintes, pour en faire, comme de Saul terrassé sur le chemin de Damas, des vases d'élection. Il manœuvre alors ces âmes à son gré ; leur communique une connaissance et un amour infus, et avec ces premiers dons mystiques pour leur sanctification personnelle, leur surajoute dans une mesure variable tous les autres dons merveilleux qui en sont le rayonnement au dehors et la manifestation publique, pour la plus grande édification de l'Eglise.

La vie merveilleuse des saints mystiques n'est donc pas encore la sainteté, mais son rayonnement extérieur le plus admirable. Pour découvrir la source cachée de ce beau fleuve, il faut remonter beaucoup plus haut, jusqu'aux secrets de l'amour le plus pur de Dieu et des hommes pour Dieu, comme nous l'expliquerons bientôt.

5° Une illusion plus subtile et encore plus fréquente consiste à confondre les *consolations spirituelles* que nous goûtons parfois dans nos prières et nos exercices de piété avec l'essentiel de la dévotion et de la perfection chrétienne. On risque fort de se croire parfait quand on prie avec facilité et que le cœur se trouve inondé de joies dans l'oraison ; et quand on est affligé par les sécheresses, dégoûts et peines intérieures, on est exposé au contraire à se croire relâché et à s'estimer moins bon. Mais c'est là une grave erreur. Ce qui compte aux yeux de Dieu, c'est l'*effort généreux* et persévérant, malgré les difficultés et même les insuccès, pour pratiquer les vertus et prouver ainsi à Dieu notre amour. L'amour de Dieu, en effet, réside essentiellement dans la volonté, nullement dans la sensibilité : celle-ci n'ajoute à la solide piété qu'un condiment très accessoire, tantôt doux, tantôt amer, toujours variable, dont il faut savoir se passer.

6° Enfin la dernière erreur, **la plus commode**, consiste à placer l'idéal de la perfection, chacun suivant son tempérament ou son caprice, sa passion et sa fantaisie. Les gens bons et compatissants placent la perfection dans le soulagement des malheureux. Leur idéal est l'aumône et le soin des pauvres. Les gens vifs et irascibles, à faire la leçon et à gronder tous ceux qui les entourent. Leur idéal est la justice distributive. Les gens mous et paresseux, à demeurer bien tranquilles et à ne s'émouvoir de rien : l'idéal, pour eux, c'est la résignation.

« Chacun, dit l'aimable S. François de Sales, peint la dévotion selon sa passion et sa fantaisie. Celui qui est adonné au jeûne se tiendra pour bien dévot pourvu qu'il jeûne, quoique son cœur soit plein de rancune, et n'osant point tremper sa langue dedans le vin, ni même dans l'eau par sobriété, ne se feindra point de la plonger dedans le sang du prochain par la médisance et la calomnie. Un autre s'estimera dévot parce qu'il dit une grande multitude d'oraisons tous les jours, quoique sa langue se fonde toute en paroles fâcheuses, arrogantes et injurieuses parmi ses domestiques et voisins. L'autre tire volontiers l'aumône de sa bourse pour la donner aux pauvres, mais il ne peut tirer la douceur de son cœur pour pardonner à ses ennemis. L'autre pardonnera à ses ennemis, mais tenir raison à ses créanciers, jamais qu'à vive force de justice. Tous ces gens-là sont vulgairement tenus pour dévots, et ne le sont pourtant nullement » (1).

Il est clair en effet que toutes ces dispositions de caractère et de tempérament, si elles ont du bon, sont aussi pleines de défauts, et partant incompatibles avec une vraie perfection. Et, par impossible, seraient-elles sans graves défauts, elles ne seraient que des qualités naturelles et incomplètes, incapables de réaliser l'idéal surnaturel de la perfection chrétienne. Il nous faut donc chercher sa vraie notion ailleurs et plus haut.

---

(1) *Introd. à la vie dévote*, 1re partie, ch. I, à lire en entier (Vivès, t. I, p. 2).

CHAPITRE II

La perfection. Ce qu'elle est. Sa vraie notion (1).

La **perfection, en général**, suivant l'étymologie de ce mot, *perfectum*, achevé, complet, et en grec τέλειον, qui a le même sens, c'est l'état d'un être auquel rien ne manque de ce qui lui convient. S'il lui manque quelque chose de ce qu'il devrait avoir, il est inachevé, défectueux, imparfait.

L'être qui n'a besoin d'aucun complément, c'est Dieu seul, l'infiniment parfait. Tous les autres êtres naissent indigents, et doivent se perfectionner lentement par l'acquisition de ce qui leur manque. Cette acquisition se fait spontanément, par l'évolution des lois naturelles, pour tout ce qui regarde la vie végétative et sensible. Les plantes poussent et se développent toutes seules, de même les corps des animaux : ils cicatrisent spontanément leurs blessures et réparent leurs tissus lésés. Il en est tout autrement de la vie intellectuelle où ce développement est toujours plus ou moins laborieux et méritoire.

L'intelligence humaine est née totalement ignorante ; c'est une page blanche, *labula rasa*, où rien n'est encore écrit.

Or, pour acquérir les idées et les sciences qui lui manquent, on sait combien il lui en coûte de temps et d'efforts, et aussi pour garnir le trésor de sa mémoire, entièrement vide à la naissance.

De même que l'intelligence aspire à connaître le vrai qui lui manque, et doit le conquérir de haute lutte, ainsi la volonté qui aspire au bien et à la vertu, le cœur qui soupire vers le bonheur et la béatitude doivent poursuivre sans cesse ces objets fugitifs qui se dérobent si souvent à nos prises. Ces facultés ne seront devenues parfaites que lorsqu'elles auront

---

(1) V. S. Thomas, 2a 2æ, q. 184, a. 1-3 ; *De Perfectione vitæ spiritualis*. — Ribet, *L'ascétique chr.*, ch. 4 à 6.

atteint l'objet de leurs désirs, et en auront la possession soit totale dans le ciel, soit au moins relative sur cette terre.

Comme on le voit, *ce qui manque* à chacune de nos facultés pour être parfaite, c'est d'atteindre pleinement l'objet que chacune d'elles poursuit et qui la complète parce qu'il est sa fin dernière. C'est ce que S. Thomas a ainsi clairement formulé dans son style lapidaire : *Unumquodque dicitur esse perfectum, in quantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio* (2^a2^a, q. 184, a. 1).

Appliquons ce principe à la *vie religieuse* de notre âme, et concluons que sa perfection consistera pareillement à atteindre son objet propre, et à jouir d'une certaine union avec cet objet.

*
* *

Mais **quel est cet objet** ? c'est la première question. Pour le découvrir, il faut commencer par bien comprendre ce que signifie le mot *âme* dans la langue de la théologie ascétique et en quoi il diffère de son sens *psychologique* et même de son sens purement *biologique*.

En *biologie*, l'âme est la forme ou le principe de vie d'un organisme vivant. Sa perfection consistera donc à informer le mieux possible cet organisme en y développant la vie végétative et animale. C'est la sphère de l'inconscient.

En *psychologie*, l'âme est le principe de la vie raisonnable. Les psychologues appellent aussi parfois du nom d'âme cet ensemble de facultés raisonnables dont elle est la racine et le principe, — surtout des plus nobles de ces facultés auxquelles ils donnent souvent le nom d'*esprit* (1) : l'intelligence, le cœur et la volonté libre. Or la perfection de ces trois facultés consiste à atteindre aussi pleinement que possible le *vrai*, le *bien* et le *beau* qui sont ses objets naturels et son idéal profane.

En *théologie*, nous élevant encore plus haut, et considérant

(1) Nous verrons que cette terminologie est loin d'être la même en théologie mystique (Voir *Phénom. mystiq.*, I, p. 4).

ce qu'il y a dans notre esprit de plus éminent et de plus divin, à savoir ses aspirations infinies vers la source même du vrai, du bien et du beau, c'est-à-dire vers Dieu, nous arrivons à la notion encore plus relevée de l'âme religieuse et d'idéal religieux.

L'*âme religieuse* n'est donc pas seulement l'intelligence, ni le cœur, ni la volonté. Et, en effet, qu'ils sont nombreux de nos jours les hommes d'esprit, les intellectuels, qui vivent comme s'ils n'avaient point d'âme, ou qui dépensent leur esprit à prouver qu'il n'y en a point !

L'âme religieuse n'est pas seulement le cœur ou la sensibilité, car on peut perdre son âme par excès de sensibilité ; — ni la volonté, car on peut déployer des trésors d'énergie à mal faire et à défigurer son âme.

L'âme religieuse sera donc cette partie de nous-mêmes, la plus élevée et la plus divine, qui par ses aspirations religieuses tend vers Dieu, source du Vrai, du Bien et du Beau, et vers les choses éternelles, infinies.

Ce besoin de Dieu, ce tourment de l'Infini ne saurait être éprouvé par les animaux ou les enfants sans raison, ni par les hommes qui vivent comme des brutes ou de grands enfants, sans réfléchir sur eux-mêmes, mais tous les êtres humains dignes de ce nom — qui ne sont pas pervertis — l'éprouvent plus ou moins suivant le degré de leur culture et de leur sensibilité, parce que c'est la voix de la nature. L'athéisme, suivant la belle expression de M. de Quatrefages, ne se rencontre dans la nature qu'à l'*état erratique* ; c'est une aberration et une monstruosité dans l'espèce humaine. Aussi S. Augustin a-t-il pu s'écrier : « O mon Dieu, Tu nous a faits pour Toi, et notre cœur sera sans repos jusqu'à ce qu'il repose en Toi ! » (1).

Et ailleurs il ajoute : « Je ne sais pas moi-même ce que vous m'avez donné, ô mon Dieu, en me donnant une âme de cette nature : c'est un prodige que vous seul connaissez ;

(1) Fecisti nos ad Te, Deus, et irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te (S. Aug., *Conf.*).

personne ne peut le comprendre ; et si je le pouvais concevoir, je verrais clairement qu'après vous, il n'est rien de plus grand que mon âme (1). »

Il est vrai que, pour rendre plus sensible au cœur cette vérité abstraite, il faut l'avoir vécue. Et tous les grands penseurs dont s'honore l'esprit humain, après avoir fait l'expérience de cette vie, n'ont cessé d'en témoigner, soit en l'exprimant en des cris douloureux, comme le Roi Salomon : *Vanité des vanités ! tout n'est que vanité, excepté d'aimer Dieu et de le servir*, — soit en la célébrant dans des hymnes et des chants inspirés. Qu'on relise, par exemple, dans les œuvres de Lamartine, la 9e *Harmonie* (2), ou dans Victor Hugo son *Ode à Lamartine*, ses *Contemplations*, ou tant d'autres pages merveilleuses de Chateaubriand, de François Coppée, etc., et l'on sentira vibrer d'une manière profondément émouvante et sublime ces aspirations infinies de l'âme religieuse soupirant après l'idéal du vrai, du bien et du beau, qui est Dieu lui-même.

S. Thomas, dépouillant cette démonstration de tous ses charmes poétiques, en faveur de ceux qui, sans se défier des accents de la Muse, aiment mieux se laisser conduire par les lumières de la froide raison, argumente ainsi :

« L'objet de la volonté... c'est le bien universel, comme l'objet de l'intellect est le vrai universel. D'où il suit que rien ne peut rassasier la volonté de l'homme, s'il n'est le bien universel (source inépuisable de tout bien), qui ne se trouve dans aucun bien créé, mais en Dieu seul, car toute créature n'est qu'une participation limitée à la bonté infinie de Dieu... Concluons que Dieu seul peut remplir les aspirations de la

(1) Cité par Bossuet. *Lettres de Dir.*, t. XLVII, p. 590.

(2) Voilà pourquoi mon âme est lasse
Du vide affreux qui la remplit,
Pourquoi mon cœur change de place
Comme un malade dans son lit !
Pourquoi mon errante pensée,
Comme une colombe blessée,
Ne se repose en aucun lieu,
Pourquoi j'ai détourné la vue
De cette terre ingrate et nue,
Et j'ai dit à la fin : Mon Dieu !

volonté de l'homme... et qu'en Dieu seul peut consister sa béatitude » (1).

Une fois appuyés sur l'évidence de ce principe immuable de la froide raison, nous pourrions laisser à l'expérience de la vie le soin de vérifier la vérité de la *mineure* : aucun bien ici-bas n'est parfait, ni capable de rassasier les aspirations infinies de notre âme religieuse — ni accessible à tous, comme doit l'être la fin commune de tous les hommes.

a) Ni les biens du *corps*, soit naturels, comme la beauté, la santé... soit artificiels, comme les richesses, le confort de la vie, etc...

b) Ni les biens de l'*âme*, soit intérieurs, comme la science ou la vertu, soit extérieurs, comme les honneurs, la gloire, la domination, etc...

c) Ni les biens du *corps et de l'âme* réunis, car leur ensemble ne saurait changer la nature de chacun, et que d'ailleurs ils ne se trouvent jamais ni réunis, ni à la portée de tous.

Inutile d'avoir vécu longtemps pour avoir terminé la vérification expérimentale de cette affirmation capitale de nos Saints Livres : « Dieu seul peut rassasier les aspirations infinies de nos âmes » (2). Seul, il est accessible à tous les hommes de bonne volonté.

Concluons que si la perfection de chacune de nos facultés consiste dans l'union parfaite avec son objet, la perfection de notre âme religieuse doit consister dans son union avec Dieu.

* * *

Reste à préciser **la nature de cette union**, car il y a plusieurs espèces d'union de l'âme avec Dieu, dès la vie présente.

---

(1) Objectum voluntatis... est universale bonum, sicut objectum intellectus est universale verum : ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale, quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam...Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest... In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit (1a 2æ, q. 2, a. 8).

(2) Qui replet in bonis desiderium tuum (*Psal.*, CIII, 5).

1° Il y a d'abord une union naturelle et physique ;
2° Une union naturelle et intellectuelle ;
3° Une union surnaturelle par l'état de grâce sanctifiante ;
4° Une union par une vie de charité ou d'amour en acte ;
5° Une union encore plus élevée par l'état mystique où cette union devient consciente.

La **première** de ces espèces d'union est une union que j'ose appeler toute matérielle, car elle nous est commune avec tous les animaux, les plantes et les minéraux. Dieu, en effet, comme créateur, s'unit intimement à tous les êtres créés, par sa présence ou son immensité, par sa puissance créatrice et conservatrice qui les soutient dans l'existence et concourt à toutes leurs actions, en les faisant passer de la puissance à l'acte. En sorte que notre âme et notre corps, comme toutes les autres créatures, sans en avoir conscience, sont plongés dans l'immensité divine, comme l'éponge dans les eaux de l'océan, où ils puisent perpétuellement l'être, le mouvement et la vie, suivant le mot célèbre de S. Paul : *in ipso enim vivimus, movemur et sumus* (*Act.*, 17, 28). Mais une telle union, commune à tous les êtres, ne saurait distinguer les plus parfaits, encore moins satisfaire les aspirations infinies de notre esprit et de notre cœur humain — d'autant qu'elle est pour nous inconsciente.

La **seconde** union est plus relevée, puisqu'elle est une union intellectuelle par la connaissance vulgaire ou philosophique. L'esprit de l'homme, pour être intelligent, doit plonger ses racines dans la lumière divine, cause universelle de toute intelligibilité, comme de toute intelligence. Et c'est en ce sens philosophique très profond que S. Jean disait que Dieu est la lumière qui illumine tout homme venant en ce monde (1), non pas en ce sens que Dieu soit l'objet, vu naturellement, mais seulement la lumière qui lui fait voir et comprendre tout ce qu'il comprend, c'est-à-dire qui est la cause première de l'intelligibilité des objets, comme de l'intelligence des sujets hu-

(1) Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum (*Jo.*, 1, 9).

mains. Il y a donc là, entre notre intelligence et Dieu, une nouvelle union, d'ordre naturel, indispensable à toute connaissance de Dieu, quoiqu'elle soit encore inconsciente.

Une **troisième** sorte d'union dépasse les exigences et les possibilités de notre nature et élève notre âme jusqu'à l'ordre surnaturel par la grâce sanctifiante qui est un don gratuit, entièrement gratuit. Elle transforme, en la surélevant, la capacité native de notre humanité ; nous rend enfants adoptifs de Dieu que nous pouvons désormais appeler « Notre Père » ; elle fait de nous des frères de Jésus-Christ, des temples du Saint-Esprit, et nous rend capables d'une ineffable union d'amitié avec notre Dieu, sur cette terre, en attendant qu'au ciel nous participions à la vision béatifique de Dieu et à sa béatitude éternelle. Alors Dieu sera vu face à face et sans voile, dans son essence, et aimé comme il se voit et s'aime lui-même.

Mais cette grâce sanctifiante n'est encore qu'une *capacité* de vie nouvelle et déiforme en union avec Dieu. Elle est bien moins une vie *en acte* qu'une vie en *puissance*, qui a besoin de s'exercer et de s'épanouir en passant aux actes. Elle est donc encore, si éminente que soit sa nature, une union imparfaite tant qu'elle ne s'exerce pas.

Ainsi, par exemple, après son baptême, le petit enfant a reçu la grâce sanctifiante, mais on ne peut encore dire que son union à Dieu soit parfaite. Elle est plutôt, comme un germe, à l'état léthargique, tant qu'elle n'a pas commencé d'agir avec les premiers balbutiements de sa langue et de sa raison.

Bien plus, dans un adulte, l'état de grâce sanctifiante, loin d'être par elle-même un état de perfection, peut s'allier à de très nombreuses imperfections, voire même avec des péchés véniels. Et un prêtre, par exemple, qui monte chaque jour au saint Autel, et y reçoit à chaque communion un accroissement de grâce sanctifiante,s'il est beaucoup plus riche en grâce qu'un simple fidèle qui communie rarement, sera peut-être, s'il est tiède, beaucoup plus pauvre en perfection et en vertus acquises. Cette richesse de grâces dont il ne profite pas et qu'il

ne fait pas fructifier demeure un trésor stérile dont il aura à rendre compte au jour du jugement !

La **quatrième** sorte d'union — la seule parfaite — consistera donc pour une âme en état de grâce à en suivre avec fidélité tous les mouvements. Elle sera une union non seulement en puissance, mais en acte, une union agissante, en Jésus-Christ, par Jésus-Christ, avec Jésus-Christ, *in ipso*, *per ipsum*, *cum ipso*, puisqu'il est l'image sensible la plus parfaite du Dieu invisible, *Imago Dei invisibilis* (Col., 1, 15 ; — 2 *Cor.*, 4, 4).

Mais quels seront ces actes ? Tout d'abord les actes de *foi*, d'*espérance* et de *charité*, les trois vertus théologales qui ont Dieu pour objet immédiat et nous attachent le plus à Dieu. D'abord l'acte de *foi*. Quoique requis pour nous unir à Dieu, il ne saurait suffire cependant, car on peut à la fois connaître Dieu et le haïr, à l'exemple des Démons, dont il est dit : *credunt et contremiscunt* (*Jac.*, 2, 18). D'ailleurs, la connaissance seule unit bien moins que l'amour, comme S. Thomas l'a remarqué : *amor est magis unitivus quam cognitio* (1a 2æ, q. 28, a. 1, ad 3).

Dans l'acte d'*espérance*, séparé de l'acte de charité, on adhère bien à Dieu, il est vrai, on l'aime, mais c'est d'une manière imparfaite, puisqu'on ne désire pas encore Dieu pour lui-même, mais parce qu'il est notre bien et notre fin dernière. Ce n'est donc pas encore l'union parfaite, mais sa préparation prochaine.

C'est donc la *charité* qui est l'acte d'union véritable. Elle nous porte à aimer Dieu pour Lui-même, sans motif intéressé, à vivre pour Lui, à nous dévouer à son service, à nous oublier et à nous sacrifier pour Lui, à nous perdre totalement en Lui ; ce qui seul peut constituer l'intimité, la compénétration, la fusion de deux vies en une vie commune. C'est alors comme la déification de l'homme qui devient un *homme-divin* par ressemblance : Jésus-Christ demeurant seul, par son union hypostatique, un *Homme-Dieu*.

Cet Homme-Dieu, miroir très pur de la Divinité, devenu le Médiateur entre le ciel et le terre, est aussi le modèle le plus accessible à notre imitation. Conformons nos pensées, nos

sentiments, nos volontés aux pensées, aux sentiments, aux volontés de Jésus-Christ, nous dit S. Paul (1), et aussitôt, avec les vertus théologales, *foi*, *espérance*, *charité*, germeront et s'épanouiront en nos âmes toutes les vertus morales, rayonnant des quatre vertus cardinales : *prudence*, *justice*, *force* et *tempérance*.

Alors, seulement, l'union et la fusion de notre vie avec la vie de Jésus-Christ notre idéal, et partant avec Dieu même, se trouvera réalisée, autant que possible sur cette terre, en attendant sa consommation complète dans le ciel, car la vie de la gloire au Paradis n'est que le plein épanouissement de la vie de la grâce ici-bas, — suivant la parole de S. Thomas : « La grâce et la gloire sont du même genre ; la grâce n'est en nous que le germe de la gloire. » — « Dans le ciel, la vie de charité ne disparaît pas, mais seulement se parfait » (2).

Et cependant n'y a-t-il pas parfois sur la terre une **cinquième** union, plus parfaite encore que la précédente ? Oui, et c'est l'union mystique, dont il nous reste à expliquer la nature et le sens.

L'union mystique n'est pas encore l'union béatifique du ciel, mais on peut dire avec assurance qu'elle en est un avant-goût ici-bas, et comme une anticipation privilégiée, passagère et fugitive.

Pour l'âme des saints mystiques qui en sont favorisés, Dieu semble n'être plus un Dieu totalement caché, mais entrevu sous les voiles d'une foi plus ou moins transparente. Ces âmes ont, par moment, un sentiment très net, très vif et très profond de sa présence en elles et des opérations de sa grâce, toujours cachées et inconscientes dans les voies ordinaires. Elles éprouvent une sensation, à la fois obscure et lumineuse, qui ne leur permet pas de douter de la réalité de ce contact divin et de l'union spéciale qui en résulte. C'est là une connaissance

---

(1) Hoc sentite in vobis quod et in Christo Jesu (*Philip.*, II, 5).

(2) Gratia et gloria ad idem genus referuntur ; quia gratia nihil est aliud quam quædam inchoatio gloriæ in nobis (2a 2æ, q. 24, a. 3, ad 2). — Charitas viæ non evacuatur, sed perficitur in patria (1a 2æ, q. III, a. 3, ad 2).

vraiment « *expérimentale* » de Dieu et des choses divines, comme l'enseigne formellement le Congrès carmélitain de Madrid, après S. Thomas et Benoît XIV ; elle est un prélude ineffable du bonheur céleste, et pour cette raison, cette union a été appelée une union *fruitive* : car l'esprit et le cœur commencent à jouir de la possession réelle de Dieu.

Nous consacrons tout un ouvrage à montrer l'évidence indéniable de ce *fait*, unanimement attesté par tous les saints mystiques de tous les pays et de tous les siècles, ainsi qu'à en donner l'explication théologique et scientifique la plus raisonnable.

Nous nous bornerons ici à une simple réflexion. S'il est vrai que l'âme humaine soit intimement unie à Dieu par les quatre premières manières que nous venons de décrire : par son immensité et sa puissance créatrice et conservatrice ; — par sa lumière qui nous rend intelligents et qui rend tout être intelligible ; — par une action surnaturelle qui produit en nous la grâce sanctifiante, qualité inhérente à nos âmes et permanente ; — enfin par des grâces actuelles passagères qui nous font vivre habituellement de sa vie lorsque nous sommes fidèles à y coopérer, — si ces quatre faits intimes, disons-nous, sont certains aux yeux de la raison et de la foi et indubitables, comment serait-il possible que nous n'en ayons jamais *conscience* ? Certes une telle conscience de la présence de Dieu en nous et des opérations de sa grâce est une faveur bien gratuite, nullement nécessaire au salut et à la sainteté, mais cette faveur, si rare soit-elle, — question que nous réservons, — ne saurait être *toujours* refusée même aux amis de Dieu les plus intimes. Et c'est là notre réponse aux incrédules. Ils nous objectent : si Dieu était présent et agissant en nous comme vous le dites, nous en aurions conscience, au moins parfois, comme parfois nous avons conscience de la vie végétative la plus profonde et la plus cachée. — Nous leur répliquons : c'est précisément ce qui arrive parfois aux amis les plus familiers de Dieu. Mais ce sont là des voies extraordinaires, un privilège gratuit de la sainteté auquel tous les fidèles ne sauraient prétendre.

*
* *

Dès maintenant, nous pouvons résumer et condenser toute cette doctrine en *trois propositions* qui achèveront de la préciser dans tous les esprits.

1re **Proposition**. *La perfection de l'âme consiste essentiellement dans son union à Dieu par la divine charité* : **vivre pour Dieu**. *L'âme se donnant à Dieu et, par suite, Dieu se donnant à l'âme par une amitié réciproque : c'est là tout le secret de la perfection chrétienne.*

Nos saints Livres sont remplis de cette sublime vérité. « Dieu est charité, dit S. Jean ; celui qui demeure en la « charité demeure en Dieu et Dieu en lui ». — Et S. Paul : « La plénitude de la loi et de la perfection, c'est la charité ». — « La charité de Dieu est répandue dans nos âmes par le S.-Esprit... Elle est le lien de la perfection... Sans elle nous ne sommes rien... Parlerais-je la plus belle langue des hommes et même des anges..., sans la charité, je ne suis qu'un airain sonore et une cymbale retentissante... je ne suis rien. » — Et l'apôtre ne cesse de répéter : « Que la vie de votre âme ait dans la charité ses racines et son fondement... Que toutes vos actions soient faites dans la charité » (1).

C'était aussi le désir le plus pressant exprimé par Notre-Seigneur dans sa prière dernière : « Que tous mes disciples soient *un*, comme vous, mon Père, vous êtes en moi et moi en vous, qu'ils soient *un* en nous... Moi en eux et vous en moi, qu'ils soient consommés dans l'unité » (2).

Cette première proposition, si clairement contenue dans nos saints Livres, nous la retrouverions formulée presque en

---

(1) Deus charitas est... Qui manet in charitate in Deo manet et Deus in eo (*I Jo.*, IV, 16). — Plenitudo legis est dilectio (*Rom.*, XIII, 10). — Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum (*Rom.*, V, 5). — Caritas... est vinculum perfectionis (*Col.*, III, 14). — Si linguis hominum loquar et angelorum... charitatem autem non habeam, factus sum velut æs sonans aut cimbalum tinniens...nihil sum (*I Cor.*, XIII, 1.2). — In charitate radicati et fundati (*Eph.*, III, 17). — Omnia vestra in charitate fiant (*I Cor.*, XVI, 14).

(2) Ut omnes unum sint, sicut tu, Pater in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint... Ego in eis, et tu in me ; ut sint consummati in unum (*Jo.*, XVII, 21).

termes identiques, dans S. Thomas, dans Suarez et unanimement dans tous les théologiens catholiques. Voici comment s'exprime le Docteur Angélique : « La perfection de toute vie chrétienne se mesure en proportion de sa charité. En effet, tout être est parfait en tant qu'il atteint sa fin, qui est son plein développement et sa perfection. Or, c'est la charité qui nous unit à Dieu, fin dernière de l'âme humaine... Et partant c'est la charité qui est la mesure de la perfection de la vie chrétienne » (1).

Cette première thèse est donc sûrement établie.

2e **Proposition.** *A son tour, la perfection de la charité consiste à vivre pour Dieu,* **en union au Christ Jésus**, *c'est-à-dire dans une parfaite conformité de nos pensées, de nos sentiments, de nos volontés, avec les pensées les sentiments, les volontés de Dieu, ou de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui est pour nous la plus parfaite image visible du Dieu invisible.*

Les textes de nos saints Livres où cette deuxième vérité se trouve exprimée sont très clairs et très nombreux. Qu'il nous suffise de citer S. Paul : « Ayez en vous les mêmes sentiments que ceux du Christ Jésus ». — « Soyez mes imitateurs comme je le suis de Jésus-Christ ». — « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » (2).

L'Apôtre avait puisé cet enseignement dans les leçons mêmes de Notre-Seigneur, maintes fois redites, notamment dans la célèbre parabole du cep de vigne et des sarments. « Je suis le cep, vous êtes mes rameaux. De même que le rameau ne peut ni vivre ni fructifier qu'en aspirant sans cesse la sève et la vie du cep, ainsi vous ne pouvez ni vivre ni porter des fruits qu'en

---

(1) Omnis christianæ vitæ perfectio secundum charitatem attendenda est. Dicendum quod unumquodque dicitur esse perfectum in quantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio. Charitas autem est quæ unit nos Deo, qui est ultimus finis humanæ mentis...Et ideo,secundum charitatem specialiter attenditur perfectio christianæ vitæ (2a 2æ, q. 184, a. 1). Per se quidem et *essentialiter* consistit perfectio christianæ vitæ in *caritate* (*Ibid.*, art. 3). Cf. *De perfectione vitæ spiritualis*, cap. 1, n. 56, 7.

(2) Hoc sentite in vobis quod est in Christo Jesu (*Phil.*, 2, 5). — Imitatores mei estote sicut et ego Christi (*I Cor.*, 4, 16). — Vivo jam non ego, vivit vero in me Christus (*Galat.*, 2, 20).

animant toutes vos actions de mon esprit et de ma vie » (1).

L'idéal de la fusion des vies, entre l'âme et le divin Sauveur, ne pouvait être symbolisé d'une manière plus saisissante. Ce n'est pas Lui qui se transforme en nous, mais nous qui sommes transformés en Lui et par Lui. Toute amitié véritable suppose, en effet, une certaine ressemblance ou conformité de pensée et de sentiments entre les deux amis : que si cette ressemblance ne préexiste pas, l'amitié la produit, et c'est précisément notre cas. On a dit aussi que l'amitié supposait non seulement ressemblance, mais égalité. Mais cette opinion est manifestement exagérée. Il suffit à l'amitié une certaine réciprocité sous des formes diverses, nullement identité de condition ou de nature. Du reste,entre Dieu et l'homme, l'identité de condition ou de nature est impossible,la ressemblance par conformité des désirs et des volontés doit suffire.

Il suffit que Dieu, qui est le Vrai, le Bien, le Beau par essence, soit l'objet de toutes nos facultés et de toutes les aspirations de notre âme, pour que l'union de ces puissances à leur objet produise leur assimilation.

3e **Proposition**. Enfin, à un autre point de vue, celui de la perfection subjective de nos facultés spirituelles, *leur perfection consistera dans l'aisance et la facilité habituelles qu'elles éprouvent à agir en toutes choses par la charité divine, en union au Christ Jésus.*

Ainsi, par exemple, la perfection de l'intelligence consiste à pouvoir apprendre facilement, si on la considère *subjectivement*, tandis qu'au point de vue *objectif* elle consiste à avoir beaucoup appris et à savoir beaucoup. Cette facilité subjective de notre marche dans la vie parfaite a été appelée « dévotion », et voici en quels termes saisissants et pittoresques S. François de Sales nous l'a décrite :

« Parvenu à un certain degré de perfection, il (l'amour) ne nous fait pas seulement bien faire, mais nous fait opérer soi-

(1) Ego sum vitis, vos palmites... Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso ; nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis... sine me nihil potestis facere (*Jo.*, xv, 4, 5).

gneusement, fréquemment et promptement ; alors il s'appelle dévotion. Les autruches ne volent jamais ; les poules volent, pesamment toutefois, bassement et rarement ; mais les aigles, les colombes, les hirondelles volent souvent, vistement et hautement : ainsi les pécheurs ne volent point en Dieu, ains font toutes leurs courses en la terre et pour la terre ; les gens de bien qui n'ont pas encore atteint la dévotion, volent en Dieu par leurs bonnes actions, mais rarement, lentement et pesamment ; les personnes dévotes volent en Dieu fréquemment, promptement et hautement. Bref, la dévotion n'est autre chose qu'une agilité et vivacité spirituelle, par le moyen de laquelle la charité fait ses actions en nous, ou nous par elle, promptement et affectionnément... Pour être dévot, il faut avoir, outre la charité, une grande vivacité et promptitude aux actions charitables » (1).

Cette facilité d'agir en tout par charité s'acquiert par la répétition des actes, et quoiqu'elle ne soit pas essentielle à la charité, mais seulement accidentelle, elle en est comme la fleur la plus délicate et le plein épanouissement.

Telle est la doctrine catholique sur la nature de la perfection chrétienne, qui se résume dans la divine charité, *vivre pour Dieu*, comme la perfection de la charité consiste à vivre éminemment pour Dieu *en union à la vie du Christ Jésus* : *Vivere summe Deo in Christo Jesu* (2), jusqu'à réaliser la parole de S. Paul : Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi : *Vivo jam non ego, vivit vero in me Christus* (*Galat.*, 2, 20).

Il nous reste à prévenir une exagération souvent condamnée par l'Eglise.

* * *

Remarque. — *Cette union de l'âme à son Dieu n'a rien de panthéistique.*

Il ne sera pas inutile de le faire remarquer, puisque certains

(1) *Introd. à la vie dévote*, p. 2.
(2) J.-J. Olier, *Pictas Seminarii*, n. 1.

faux mystiques sont tombés dans cette erreur ou ne s'en sont pas assez défendus. Nous pouvons les ranger en trois groupes.

1° Les uns, comme Maître Eckart, dominicain, fondateur de l'école mystique allemande, à la fin du XIIIe siècle, dont 28 propositions furent condamnées par le pape Jean XXII, semble bien avoir admis, entre l'âme et Dieu, *identité de substance*, se laissant ainsi entraîner par le principe panthéistique de la mystique néo-platonicienne, que toutes les âmes humaines émanent de l'*Un* et doivent retourner se perdre dans le sein de l'*Unité* primitive par la pratique de la contemplation.

2° Les autres, comme Molinos, faux mystique espagnol du XVIIe siècle, admirent entre Dieu et l'âme, sinon identité de substance, du moins *identité de principe d'opération* : ce qui équivaut au même ou a grand'peine à s'en distinguer.

De là, le fameux principe quiétiste du « *laisser faire Dieu* », que les semi-quiétistes n'ont pas suffisamment corrigé, car Dieu n'a pas seulement donné à ses créatures humaines l'apparence d'être des causes libres, mais la réalité complète de ce don par lequel éclate au plus haut degré la toute puissance du Créateur. Cette grave erreur fut condamnée par Innocent XI.

3° Enfin d'autres, comme Ruysbroeck, mystique allemand du XIVe siècle, semblent avoir admis tout au moins une *identité de conscience*, par l'anéantissement de notre propre conscience, se transformant en la conscience de Dieu seul en nous. Mais nous n'insisterons pas, vu la difficulté extrême de comprendre quelle fut la véritable pensée de ce vénérable auteur : problème qui exerce encore la sagacité des interprètes (1) ; notre intention n'étant pas de faire ici de la critique historique, mais d'exposer la doctrine.

Maintenons donc fermement que, dans l'union de l'âme avec Dieu, les deux substances ne fusionnent pas (*panthéisme*), mais seulement se compénètrent par une présence intime de substance à substance (*paninthéisme*) sans qu'il se produise aucun changement de l'essence de l'âme en l'essence de Dieu. *In ipso enim vivimus, movemur et sumus* comme l'a dit S. Paul.

---

(1) Cf. LESSIUS, *De summa bono*, l. 2, c. 1, n° 7.

« Les deux substances, nous dit S. Thomas, s'unissent comme le sujet connaissant à l'objet connu, comme le sujet aimant à l'objet qu'il aime » (1). Cette union est donc accidentelle et non pas substantielle : l'amour tend à l'unité d'esprit, de volonté, d'opération, — la seule possible —, et non à l'identité de substance.

Lors donc qu'on parle de *divinisation* de l'homme, *divinæ consortes naturæ* (II *Petr.*, I, 4), il ne s'agit que d'une participation par imitation et ressemblance, comme S. Thomas le répète avec une insistance bien digne de remarque, car l'affaire est d'importance, et une précision de termes qui ne souffre aucune ambiguïté (1).

Sous cette réserve, nous répéterons volontiers la célèbre comparaison de Bossuet, exaltant la divine excellence de l'âme humaine : « Qui verrait une âme en qui Dieu est par sa grâce (ce qui ne peut être vu que par les yeux de l'esprit), croirait en quelque sorte voir Dieu même, comme on voit en quelque sorte un second soleil dans un beau cristal, où il entre, pour ainsi dire, avec ses rayons » (2).

Un tel effet de la perfection chrétienne ou de la sainteté est invisible, il est vrai, et ne peut se constater que par les yeux de la foi, mais il est d'autres effets visibles et tangibles, faciles à constater par l'observation psychologique, et c'est de ceux-là que nous allons parler. Ils nous feront toucher du doigt, pour ainsi dire, l'excellence de la perfection chrétienne ou de la sainteté.

---

(1) Deus dicitur esse (in nobis) sicut cognitum in cognoscente, et amatum in amante (1a, q. 43, a. 3).

(2) Gratia perficit ipsam (animam) formaliter in esse spirituali, secundum quod Deo *similatur*, unde et anima vita dicitur (In III, Dist. 13, q. 1, a. 1). Assumptio quæ fit per gratiam adoptionis terminatur ad quamdam participationem divinæ naturæ, secundum quamdam *assimilationem* ad bonitatem illius, secundum illud (*II Petr.*, I, 4) « ut divinæ consortes naturæ... », et ideo hujus modi assumptio communis est tribus Personis et ex parte principii et ex parte termini (*In III*, dist. 34, q. 1, a. 3).

(3) Bossuet, *Lettres de piété*, lettre XXV, t. XLV, p. 120.

CHAPITRE III

L'excellence de la Perfection chrétienne d'après ses effets dans une âme.

La Perfection chrétienne consistant dans l'union de l'âme à Dieu par la charité, et la charité étant une dilection mutuelle qui fait participer l'ami aux biens de son ami, il en résulte que ses effets dans une âme humaine seront une **participation réelle**, mais à des degrés divers et plus ou moins manifestes, aux biens participables de Dieu, surtout à sa *puissance*, à ses *lumières*, à sa *liberté*, à sa *joie* et à sa *paix* divines. Il est clair en effet que dans une telle amitié ce n'est pas nous qui pouvons enrichir Dieu, mais seulement Dieu qui peut nous enrichir, en nous divinisant, suivant cette parole si connue de S. Augustin : *Non tu mutaberis in me, sed ego mutabor in te.*

Cette surélévation sensible, cette divinisation manifeste de l'homme, sera la preuve évidente que cette union n'est pas une illusion subjective de notre esprit, qu'elle est bien réelle, puisqu'elle est sur cette terre comme une anticipation et un avant-goût des biens de la céleste patrie. Bien plus, cette participation croît ou décroît avec le degré de perfection : elle en est donc la mesure et le signe certain. Exceptons toutefois certains dons gratuitement donnés et extraordinaires, *les charismes*, tels que la prophétie ou le don des miracles qui, étant accordés à l'âme non pour sa propre sanctification, mais pour l'utilité de l'Eglise, n'indiquent pas toujours et nécessairement le degré de perfection de l'âme qui en jouit — bien qu'ils ne soient communément accordés qu'aux Saints, comme un rayonnement extérieur de leur sainteté.

Passons en revue chacune de ces participations manifestes de la sainteté aux dons de Dieu, et nous comprendrons mieux l'excellence de la transfiguration qu'elle opère dans les âmes.

Article Ier.

Participation à la Puissance de Dieu.

La puissance dominatrice de Dieu est le premier attribut par lequel il se révèle à nous, et aussi le premier signe dont il marque la sainteté de l'âme chrétienne.

Or, cette puissance s'étend sur trois domaines : sur le *mal moral*, sur le *mal physique* et sur les forces créées de la *nature* et des *démons*.

I. — Tout d'abord, puissance contre **le mal moral**, c'est-à-dire contre toutes les passions intérieures qui entraînent le commun des hommes, et contre toutes les tentations extérieures du monde et du démon qui nous portent au mal.

« Il suffit de la plus petite grâce d'en-haut, nous dit S. Thomas, pour tempérer les ardeurs de la concupiscence et nous faire triompher là où tant d'autres succombent : *Minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiæ* (3°, q. 62, a. 4, ad 3). Et l'expérience quotidienne nous montre qu'il en est bien ainsi. Chaque jour nous rencontrons des âmes fortement trempées contre le mal et vivant d'une manière angélique, dans des corps frêles et débiles d'enfants, de jeunes gens et de jeunes filles dont la pureté et la délicatesse de conscience nous étonnent, mais qui sont perpétuellement armés de la prière et des sacrements.

Le secret de l'énigme nous est fourni par la théologie, qui nous enseigne que, d'une part, la grâce de Dieu affaiblit la concupiscence, triste suite du péché originel, et d'autre part, fortifie la volonté contre les assauts au moyen des vertus infuses.

Le vénérable Louis de Grenade explique de cette manière la transfiguration des âmes et développe ainsi cet enseignement : « La grâce, dit-il, au moyen des vertus dont elle est le principe et le mobile, communique à toutes les puissances de notre âme une merveilleuse énergie... Elle fortifie notre libre arbitre, tempère les mouvements de l'appétit concupiscible, pour qu'il ne se laisse pas entraîner au mal, relève et soutient

l'appétit irascible, pour qu'il ne languisse pas dans la poursuite du bien ; et comme toutes les passions naturelles qui résident dans ces appétits inférieurs de l'âme sont autant de pièges et de dangers pour la vertu, les côtés faibles par où le péché pénètre dans l'âme, la grâce place à chacune de ses entrées une garde pour arrêter les ennemis et leur défendre le passage : cette garde se compose des vertus infuses, dont chacune correspond à l'une de nos passions » (1).

Nous étudierons plus tard, plus en détail, cet organisme surnaturel de la grâce et son armature providentielle. Il nous suffit pour le moment de bien constater cette puissance dominatrice de nos saints, qui les élève si au-dessus du mal moral et des faiblesses auxquelles succombent la plupart des autres hommes, seraient-ils des génies et des grands hommes aux yeux du monde. Seuls, nos saints, surélevés par la grâce surnaturelle, sont vraiment et complètement des *surhommes*, supérieurs aux faiblesses humaines.

II. — **Le mal physique**, la souffrance, l'épreuve, est, après le mal moral, le second écueil, non moins redoutable de la pauvre humanité. C'est là aussi le second triomphe de la puissance surnaturelle de nos saints.

Le plus grand effort de la philosophie antique contre le mal physique de la souffrance a été celui des Stoïciens, qui se raidissaient contre la souffrance *en la niant*. Mais cette tentative orgueilleuse devait échouer parce qu'elle est contre nature et vaine. On ne peut raisonnablement nier la souffrance, parce qu'on ne supprime pas un fait en le niant. Mais on peut le transfigurer, et les Saints ont su merveilleusement transfigurer la souffrance par l'amour de Dieu et surtout par l'amour du Christ souffrant pour nous et crucifié pour nous sauver. Cette transfiguration est bien l'invention par excellence du génie chrétien : aucune philosophie, aucune religion, avant celle du Christ, ne l'avait ni entrevue, ni soupçonnée. Aucune ne saurait lui disputer ce mérite et cet honneur.

---

(1) Louis de Grenade, *La Guide des pécheurs*, l. I, ch. xiii.

Non seulement elle a découvert l'idée et la théorie de la souffrance chrétienne par une inspiration d'en-haut, mais elle a ouvert des sources surnaturelles d'énergie et d'héroïsme inconnues jusque-là, qui ont permis à des milliers de Saints de mettre la théorie en pratique, non pas accidentellement, mais habituellement et sans défaillance pendant des vies entières.

Les exemples abondent : rappelez-vous le défi sublime que l'apôtre S. Paul jetait à l'adversité et à l'épreuve, au nom de la charité du Christ bien aimé : « Qui donc pourra nous séparer de la charité du Christ ? s'écriait-il. Serait-ce la tribulation, l'angoisse, les fers ou la prison, la faim, la nudité, le péril, la persécution, le supplice ? Mais nous triomphons de tous ces maux par amour de Celui qui nous a tant aimés. J'ai la confiance que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les principautés, ni les puissances, ni le présent, ni l'avenir, ni la violence, ni le ciel, ni l'enfer, ni quelque créature que ce soit ne pourra jamais nous séparer de la charité de Dieu qui est dans le Christ Jésus Notre-Seigneur » (*Rom.*, VIII, 35, 39).

Et S. André saluant ainsi l'instrument de son supplice : « O bonne Croix, qui avez pris toute votre beauté des membres souffrants du Sauveur ; croix que j'ai si longtemps désirée, si passionnément aimée, si continuellement recherchée, vous voilà donc enfin accordée à mes vœux ! Croix sainte, je vous salue, je viens à vous plein de confiance et de bonheur ! Recevez-moi entre vos bras, pour me remettre aux mains de mon Sauveur, qui par vous m'a racheté » (1).

Et Se Thérèse souhaitant de souffrir ou de mourir ! *Aut pati, aut mori* (2) ! — Ou Se Catherine de Sienne, renchéris-

(1) « O bona Crux, quæ decorem ex membris Domini suscepisti, diu desiderata, sollicite amata, sine intermissione quæsita, et aliquando eupienti animo præparata, securus et gaudens ad te venio ! Accipe me ab hominibus et redde me Magistro meo, ut per te me recipiat qui per te me redemit (Lég. de S. André).

(2) « Les souffrances seules peuvent désormais me rendre la vie supportable. Souffrir, voilà où tendent mes vœux les plus chers. Que de fois, du plus intime de mon âme, j'élève de cri vers Dieu : Seigneur, ou *souffrir ou mourir*, c'est la seule chose que je vous demande » (*Vie*, p. 351).

sant encore en préférant la souffrance à la mort : *Pati, non mori* ! Ne pas mourir pour souffrir encore !

Sans doute, ce sont là des cas du plus sublime héroïsme, mais nous n'avons qu'à regarder autour de nous pour bien constater que toutes les âmes vraiment pieuses et ferventes ont su comprendre, comme François Coppée, le prix de la « bonne souffrance ». A tous ceux qui aiment Dieu, les tribulations semblent perdre de leur amertume et deviennent douces. « Lorsqu'on aime, dit saint Augustin, on ne peine point ou, si l'on peine, la peine est aimée » : *Nam in eo quod amatur, aut non laboratur, aut et labor amatur* (*de bon. vid.*, 26). C'est bien là l'écho de S. Paul, s'écriant : Je surabonde de joie dans toutes mes tribulations ; *Super abundo gaudio in omni tribulatione nostrâ* (II *Cor.*, VII, 4).

Tant il est vrai que la divine charité embaume nos plaies les plus profondes et réconforte nos courages dans les pires épreuves qui — bien loin de lui nuire — tournent toujours au profit de l'âme aimante, suivant la parole de l'apôtre : *Diligentibus Deum, omnia cooperantur in bonum* (*Rom.*, VIII, 28). Voilà la merveille surhumaine de la sainteté et nous pouvons dire son miracle permanent. Il en est un autre cependant qui, quoique plus rare ou moins habituel, mérite d'être signalé, parce qu'il est un fait historique indéniable.

III. — **Puissance sur la nature et les démons.** Cette puissance de la sainteté étant exceptionnelle et du domaine de la théologie mystique, nous en renvoyons l'étude à un autre volume, où nous avons établi le fait historique, en même temps que sa théorie explicative (1).

Il nous suffit ici de rappeler que Notre-Seigneur a expressément annoncé à ses apôtres qu'ils accompliraient eux aussi des merveilles semblables aux siennes « et même encore plus grandes » (*Jo.*, XIV, 12), et que ce pouvoir s'est perpétué à travers les siècles, sans interruption, jusqu'à nos jours.

On ne saurait mieux marquer jusqu'où peut aller la parti-

(1) *Les phénomènes mystiques*, II, p. 309 et suiv.

cipation d'une âme sainte à la puissance de Dieu, non seulement à sa puissance morale sur le mal moral et le péché, non seulement à sa puissance sur le mal physique et la souffrance, — ce qui est déjà bien merveilleux, — mais encore à son empire et à sa domination sur toutes les forces créées de la nature.

Comme Notre-Seigneur, les Saints ont chassé les démons du corps des possédés, commandé soit à la nature inanimée, aux vents et aux tempêtes, comme S. François Xavier, soit aux êtres vivants et aux animaux féroces, comme S. François d'Assise, soit aux barbares envahisseurs, comme Se Geneviève, soit, enfin, comme le saint Curé d'Ars, ils ont exercé leur ascendant surnaturel jusque sur les esprits les plus cultivés : *infirma mundi elegit Deus ut confundat fortia* (*I Cor.*, I, 27). Le plus grand nombre des Saints furent thaumaturges dès leur vivant ; tous, sans exception, l'ont été après leur mort.

ARTICLE II.

Participation aux lumières de Dieu.

Une si profonde aversion de l'âme chrétienne pour tout mal moral, une si grande puissance dans la lutte quotidienne contre les tentations intérieures et extérieures qui entraînent si facilement le commun des hommes, — et aussi dans la lutte quotidienne contre le mal physique et la souffrance qu'elle transfigure par l'amour divin, — présupposent en cette âme des **lumières surnaturelles** qui orientent ses jugements et sa conduite d'après des principes nouveaux, bien différents de ceux du monde.

En effet, ce n'est pas là le résultat d'un instinct aveugle, irréfléchi, encore moins d'une impulsion mécanique, mais l'effet d'une volonté très réfléchie, très éclairée et parfaitement maîtresse d'elle-même. Même en agissant sous l'empire d'un instinct divin, et sans délibérer, l'âme comprend, approuve et aime.

Il est donc manifeste que Dieu communique aux âmes des Saints des lumières supérieures qui font défaut aux autres

hommes. Rien d'étonnant à cela. Puisque l'union d'amitié avec Dieu est une anticipation partielle de la béatitude du ciel, qui consistera dans la vision et la possession de Dieu, Vérité souveraine, en sorte que plus une âme sera glorifiée au ciel, plus elle aura de clarté et de lumière (1), il est logique que sur la terre cette union par la divine charité soit aussi la source des plus grandes lumières que l'homme puisse recevoir ici-bas.

« Aimez le Seigneur, vous qui le craignez, disent nos Saints Livres, et vos cœurs seront illuminés » (2) ; — « L'onction de son amour vous enseignera toute chose » (3) ; — « Bienheureux les cœurs purs parce qu'ils verront Dieu » (4).

Et le Docteur Angélique, malgré tout son intellectualisme, de résumer toute cette doctrine dans cette formule lapidaire : « C'est la charité qui provoque l'illumination du cœur » : **Charitas causat cordis illuminationem** (*Opusc.* IV, De duobus præceptis, ch. 2). Non pas que l'amour soit la cause formelle de la connaissance, mais il en est la cause motrice et la cause finale. Ce n'est pas le cœur qui voit la vérité, c'est l'intelligence; mais c'est l'amour qui provoque sa connaissance, laquelle doit se terminer en amour, pour ne pas être stérile.

De même, c'est l'amour de Dieu qui nous éclaire et sa lumière qui embrase nos cœurs pour le connaître et l'aimer encore plus.

« S'il est vrai, dit le Vén. Louis de Grenade, que la grâce fait de nos âmes la demeure de Dieu et que Dieu, selon la parole de S. Jean, « est la vraie lumière qui illumine tout homme venant en ce monde » (*Jo.*, I, 9), il est évident que plus une âme sera pure et sainte, plus les rayons de la divine clarté y resplendiront avec éclat, de même que les rayons du soleil se reflètent d'autant mieux dans un miroir que sa surface en est plus nette et plus unie » (5).

---

(1) Qui plus habebit de charitate perfectius Deum videbit. *S. Thomas*, 1a, q. 12, a. 6, c.

(2) Qui timetis Deum, diligite illum, et illuminabuntur corda vestra (*Eccle.*, II, 10).

(3) Unctio ejus docet vos de omnibus (*I Jo.*, II, 27).

(4) Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt (*Matt.*, 5, 8).

(5) *La Guide des pécheurs*, l. I, c. 14.

Nous étudierons plus tard quels sont les dons du Saint-Esprit qui sont les plus aptes à illuminer nos âmes et comment ils opèrent en elles. Disons ici seulement que les théologiens les ont ramenés à quatre : le don d'*intelligence* qui a pour objet de nous faire pénétrer les vérités relevées les plus hautes en nous en montrant les profondeurs,la synthèse et l'harmonie ; le don de *sagesse* qui nous les fait goûter et expérimenter ; le don de *science* qui nous fait comprendre les choses créées dans leurs rapports avec Dieu ; enfin le don de *conseil* qui éclaire les difficultés pratiques et nous tire des perplexités de l'action.

Nous verrons aussi combien ces lumières communiquées d'En-Haut sont au-dessus de la nature, puisque nous les rencontrons parfois dans des âmes d'enfants, de femmes, de personnes sans instruction, simples et même grossières aux yeux du monde, et qui, sans avoir jamais fait d'études, possèdent sur les mystères de Dieu une science bien supérieure parfois à celle des docteurs. Ce fait, bien connu de tous ceux qui ont l'expérience des âmes, n'a cessé de faire leur admiration et leur étonnement. Il est clair que le « doigt de Dieu est là » : *digitus Dei hic est* (*Exod.*, 8, 19).

La vérité de cette conclusion éclatera encore davantage lorsque nous parlerons des révélations faites à ces âmes sur le présent, le passé et l'avenir. Mais les visions et les prophéties, comme la pénétration des secrets cachés des cœurs et des consciences, sont du domaine de la théologie mystique, qui demande une étude spéciale. Nous les rappelons seulement au passage pour bien montrer jusqu'où peut aller cette participation aux lumières de Dieu, chez des âmes privilégiées. C'est un des plus remarquables effets de leur union d'amitié avec Dieu.

Article III.

Participation à la Liberté souveraine de Dieu.

La liberté est la plus haute manifestation de l'intelligence et de la puissance : il n'est donc pas surprenant qu'une âme participant aux lumières et à la puissance divine participe en même temps à sa sainte liberté.

Cette liberté participée, nos saints Livres en ont divinement parlé. Ils l'ont appelée le glorieux privilège des enfants de Dieu : *in libertatem gloriæ filiorum Dei* (*Rom.*, VIII, 21). C'est une liberté inséparable de l'Esprit de Dieu : *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas* (*II Cor.*, III, 17). Une liberté à laquelle tous les chrétiens sont appelés par leur vocation de chrétiens : *In libertatem vocati estis* (*Gal.*, V, 13). Une liberté que nous a conquise le sang de Jésus-Christ : *Quâ libertate Christus nos liberavit* (*Gal.*, IV, 31), — et après laquelle toute créature soupire dans l'attente de la délivrance, comme d'un laborieux enfantement : *Omnis creatura ingemiscit et parturit usque adhuc* (*Rom.*, VIII, 22).

On ne saurait mieux exprimer à la fois le prix de ce don divin, et la communication que Dieu veut en faire aux chrétiens fervents, aux privilégiés de son saint amour.

Or cette liberté du saint consiste dans la délivrance d'une quadruple servitude : celle du *mal*, celle des *biens inutiles*, de l'*égoïsme*, et parfois, dans une certaine mesure, celle des lois de la *nature* physique.

I. — D'abord **délivrance du mal et du péché**. Quelle joie profonde pour une âme qui avait, si longtemps peut-être, gémi sous le pesant fardeau des passions, du monde, des vices et du péché, de les voir enfin à ses pieds ! Quel bonheur de voir enfin rompues les chaînes de ce dégradant esclavage ; de se sentir maîtresse d'elle-même, dégagée de tous ses attachements aux créatures, et libre de leur commander ! Alors, elle rend grâce à son Libérateur et chante avec David le psaume de la délivrance : *Dirupisti vincula mea, tibi sacrificabo hostiam laudis et nomen Domini invocabo* (*Ps.*, 115, 16).

Et que l'on n'objecte pas que celui qui est délivré du péché retombe dans la servitude de Dieu et qu'il n'y a là qu'un simple changement de servitude et non l'exemption totale des servitudes, suivant le mot de S. Paul : *Qui liber vocatus est servus est Christi* (*I Cor.*, VII, 22).

A cette objection subtile, S. Thomas répond ainsi : « Il y a deux espèces de servitude de Dieu, celle de crainte et celle

d'amour. La servitude de crainte est pénible sans être méritoire ; car celui qui s'abstient du péché par crainte du châtiment n'a en cela aucun mérite et ne cesse point d'être esclave. Au contraire, la servitude d'amour est une vraie liberté. Agir par amour de Dieu et non par peur de sa justice, ce n'est point agir en esclave, mais en homme libre ; car c'est agir volontairement » (1).

Pour achever de comprendre cette profonde et lumineuse réponse, il faut se rappeler la sublime doctrine psychologique de S. Thomas sur la liberté humaine. Ses deux défauts ici-bas sont l'ignorance et la malice : défauts accidentels qui ne sont point des conditions essentielles de la liberté. Au contraire, la liberté augmente dans la mesure où ces défauts diminuent et dans la mesure où une personne grandit en intelligence et en bonté. La liberté de l'homme a en effet deux sources : d'abord, la puissance de l'activité volontaire à se déterminer elle-même, en passant d'un premier acte, même nécessaire, à un autre acte ; par exemple, de la volition de la fin au choix des moyens ; et en second lieu, la puissance de la raison à découvrir dans les biens imparfaits et contingents qui s'offrent à nous les raisons de leur contingence ou de leur non-nécessité, qui nous permettent de les refuser et de nous soustraire à leurs attraits. La puissance de la raison est la cause finale de l'élection libre ; la puissance de la volonté en est la cause motrice.

Donc, plus nous développerons ces deux facteurs de la liberté, plus nous élèverons le degré de la liberté elle-même. Plus notre choix sera éclairé, plus il sera libre ; plus notre force de volonté sera disciplinée, plus elle sera puissante.

Ainsi, plus il y a de lumière et de force dans un être raisonnable, plus cet être s'élève vers les sommets de la liberté. Voilà pourquoi il y a plus de liberté dans l'homme juste que dans l'homme esclave du péché ; plus de liberté dans le saint que dans l'homme simplement juste ; dans l'ange que dans

(1) S. Thomas, *Opusc. IV*, De duobus præceptis charitatis, ch. II (Meynard, p. 510).

le saint ; plus de liberté enfin en Dieu que dans tous les anges et tous les saints ensemble. En Dieu, la liberté passe à l'infini, comme la lumière de l'intelligence et la toute-puissance du vouloir.

Telle est la belle théorie de S. Thomas (1), également éloignée du platonisme, qui redoute trop de lumière pour la liberté, et lui cherche comme un refuge dans les demi-clartés de l'ignorance, — et des excès du rationalisme qui confie à la science seule la garde de la moralité.

Elle nous explique clairement comment le saint, participant surabondamment à la puissance et aux lumières de Dieu, participe dans la même mesure à sa sainte liberté. Suivant le mot profond de nos S. Docteurs : servir Dieu, c'est régner, *Cui servire regnare est* (*Pontifical*, ordination des s.-diacres).

II. — Après les avoir délivrés du mal et du péché, la sainte liberté des enfants de Dieu les délivre de tout assujettissement aux **biens inutiles et superflus** de cette vie, qui sont une autre espèce de servitude. Qui dira tous les désordres occasionnés parmi les hommes par cette soif immodérée qui les dévore, de l'or, de l'argent, des biens superflus et des mille vanités de ce monde ? Ils courent, ils se précipitent follement à leur recherche ; la plupart y usent vainement leur santé et leur vie ; et pour ceux qui réussissent en cette passionnante conquête, quelle déception amère d'y découvrir plus d'épines que de fleurs ! Cependant Notre-Seigneur lui-même les en avait avertis lorsque, dans une parabole célèbre (2), il comparait les richesses à des épines, à cause des travaux et des soucis qu'exige leur acquisition et non moins encore leur conservation. Elles sont donc pour le moins un esclavage, et le premier conseil du divin Maître à ceux qui veulent être parfaits est de s'en détacher, au moins en esprit et de cœur, et même de s'en dépouiller réellement pour ceux qui aspirent plus haut, jusqu'à une perfection complète, et ont la sainte

(1) Cf. 1a, q. 62, a. 8, ad 3 ; — *I Sent.*, dist. 25, q. 1, a. 1, ad 2. — Aristote, *Eth. Nic.*, l. III, c. 5, § 5. « La grande supériorité de l'homme vertueux, c'est que voyant le vrai en toute chose, il en devient comme la règle et la mesure. »

(2) Marc, iv, 18.

ambition de devenir « le sel de la terre », ce sel bienfaisant qui empêche ce monde de se dissoudre et de périr dans une corruption totale.

A ce jeune homme qui lui demandait ce qu'il faut faire pour être parfait, après avoir pleinement observé la loi, le Maître répond : « Une chose encore vous manque : allez, vendez tous vos biens, donnez-en le prix aux pauvres... et venez, suivez-moi » (1).

L'évangéliste nous dit que ce jeune homme n'eut pas le courage de briser ses chaînes, pour conquérir la liberté parfaite. Mais tous les siècles chrétiens ont vu des âmes généreuses, relevant le défi du monde, devenir pauvres volontaires, non seulement en vivant détachés de leurs richesses, mais réellement dépouillés, et tout le monde en connaît de merveilleux exemples, comme celui de S. François d'Assise épousant la sainte Pauvreté, qu'il appelait sa Dame et sa Maîtresse, et qu'il aimait d'un amour passionné. Avec elle, il avait conquis la parfaite liberté des enfants de Dieu : pour eux, il n'y a qu'un seul bien digne d'être estimé et recherché, un seul bien qui compte, Dieu lui-même : *Unum est necessarium* (*Luc*, 10, 42).

III. — L'amour de Dieu ne dégage pas seulement l'âme des richesses et des biens matériels de la terre, mais encore de tous ces biens plus intimes qui sont une autre partie de **nous-mêmes** et qui mêlent de l'**égoïsme** jusque dans les joies de la famille et de l'amitié. Il y a là sans doute des biens précieux, mais ils sont trop souvent entachés par l'intérêt propre et ont toujours besoin d'être épurés et sanctifiés par l'amour de Dieu. Enfin l'*égoïsme* lui-même, ce lien profond qui nous enchaîne dès notre naissance et risque de nous tyranniser jusqu'à la mort, il faut qu'il soit encore purifié et rectifié par l'amour de Dieu. Et c'est là, nous dit S. Grégoire le Grand, la victoire la plus difficile : se libérer de ce qui nous entoure n'est rien en comparaison de se libérer de soi-même : *Et forte*

(1) Marc, x, 21.

non est laboriosum relinquere sua ; *sed valde laboriosum relinquere seipsum*. Lorsque l'âme parfaite s'est élevée au-dessus de tout et aussi d'elle-même, elle a atteint le point culminant de la sainte liberté : ses liens sont tombés ; elle n'aime plus que Dieu, et n'aime le reste qu'en Dieu et pour Dieu. Cette « sainte indifférence » n'est qu'une indifférence relative, et loin d'être un manque d'amour, l'on devrait plutôt l'appeler l'apogée de l'Amour souverain le plus fort et le plus pur.

Par exemple, est-ce qu'une mère n'aimera pas encore plus ses enfants et encore mieux, lorsqu'elle ne les aimera plus pour elle, égoïstement, mais en Dieu et pour Dieu ? Il en est ainsi de tous autres liens terrestres et de nous-mêmes. La vraie manière et la plus utile manière de s'aimer soi-même est de ne s'aimer que pour Dieu. A chacun sa place : le créateur avant la créature ; l'amour de Dieu en tout et par-dessus tout ! Là est la vérité ; or c'est la vérité qui nous rend libres : *Veritas liberabit vos* (*Jo.*, 8, 32). En renversant cet ordre et cette vérité, en mettant la créature à la place du Créateur, le monde n'a produit que désordre et tyrannie ; il a beau se proclamer libre, il est esclave.

IV. — Signalons en terminant un autre degré bien plus merveilleux de participation à la liberté divine. Quoique extraordinaire et du domaine des voies mystiques (1), ici cependant il ne doit pas être oublié. S. Paul désirait d'être délivré de la **prison de son corps**, pour jouir pleinement de la liberté de l'Esprit. Plusieurs saints ont été exaucés, au moins en partie, et ont connu sur la terre comme un avant-goût de la béatitude céleste des corps glorieux. Plusieurs ont été affranchis des nécessités corporelles de cette vie : vivant sans boire ni manger ; jouissant des dons de lévitation, de bilocation, de ravissement jusqu'au troisième ciel, de mort mystique : phénomènes merveilleux dont nous traiterons ailleurs, et qui sont comme un rayonnement de la liberté des purs esprits.

---

(1) Voir notre *Traité de théologie mystique*, t. II, p. 299 et suiv.

Article IV.

Participation à la joie de Dieu.

Au premier abord, le lecteur ne découvrira peut-être pas que la joie, une **joie divine**, soit un effet nécessaire et indispensable de la perfection chrétienne ou de la sainteté. Cependant il en est bien ainsi et Benoît XIV fait de sa présence habituelle dans une âme une des conditions rigoureuses de sa béatification. C'était aussi l'avis de Se Thérèse : « Je ne crains rien tant, écrivait-elle, que de voir nos filles perdre cette joie de l'âme : je sais ce que c'est qu'une religieuse mécontente !... » C'est une religieuse hors la voie, et perdue si elle y reste, et si la tristesse n'est pas pour elle une épreuve passagère.

En cela, notre Sainte et Benoît XIV ne sont que l'écho de l'apôtre S. Paul, nous enseignant expressément que la joie est un fruit ou un effet naturel de l'Esprit de Dieu dans une âme : *Fructus Spiritus... gaudium* (*Gal.*, v, 22), et c'est cette joie qu'il recommande toujours et partout aux fidèles : *Gaudete in Domino semper* ; *iterum dico* : *gaudete* (*Philipp.*, iv, 4).

Aussi a-t-on pu dire que la mauvaise tristesse est un obstacle à la sainteté, ou qu'un saint triste serait un triste saint !

Nous en donnerons **deux raisons**, l'une philosophique, l'autre expérimentale.

1° La joie et le bonheur de Dieu viennent de son infinie perfection. Rien ne lui manque : comment le bonheur lui manquerait-il ? — De même, notre bonheur doit venir avec notre propre perfection, c.-à-d. à mesure que nous participons davantage, par l'union d'amitié avec Dieu, aux trésors du souverain Bien, et que notre indigence est enrichie des dons de sa libéralité. Ou bien, pour parler le langage philosophique : à mesure que les facultés de notre âme sont unies à leur objet, et que leur capacité infinie se remplit davantage et se rassasie du Vrai, du Bien et du Beau par essence, qui est Dieu. C'est un avant-goût sur la terre de la béatitude du Ciel, où nous posséderons Dieu pleinement.

2° La seconde raison est tirée de l'expérience. Tous les saints qui ont une fois goûté à l'amitié de Dieu, et expérimenté la joie céleste de leur union avec le Bien-Aimé, ne peuvent plus désirer autre chose. Dieu leur suffit, et ils s'écrient comme S. François d'Assise : Mon Dieu est mon Tout, *Deus meus et omnia* !

On se dégoûte facilement des biens de ce monde, dès qu'on les a vus de près et expérimentés : vanité des vanités ! *Vanitas vanitatum et omnia vanitas* ! proclamait le sage inspiré (*Eccle.*, I, 2). Il n'en est point ainsi du Bien suprême, et Notre-Seigneur pouvait promettre à la Samaritaine de lui donner à boire une eau merveilleuse qui étancherait sa soif à jamais, parce qu'elle est seule vraiment rafraîchissante pour le cœur humain. *Omnis qui bibit ex aquâ hâc sitiet iterum : qui autem biberit ex aquâ quam ego dabo ei non sitiet in æternum* (*Jo.*, IV, 13).

Mais pour s'en convaincre, il faut commencer par en faire l'expérience, suivant l'avis du Psalmiste : Goûtez d'abord, et puis vous en jugerez : *Gustate et videte* (*Ps.*, 33, 9).

En la compagnie du saint Amour, il n'y a rien de désagréable ni d'ennuyeux, mais toujours satisfaction et joie : *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus ejus, sed laetitiam et gaudium* (*Sap.*, VIII, 16).

Suivant la belle remarque du vén. Louis de Grenade, l'amour de Dieu est comme le miel. Non seulement il est doux en lui-même, mais il rend encore douces les choses insipides et amères auxquelles il est mêlé. Il répand sur les peines de la vie une joie si abondante qu'il les transforme en autant de véritables plaisirs (1).

Plus on avance dans l'union divine, plus cette joie intime grandit en intensité et en profondeur. Nous le démontrerons ailleurs en parcourant tous les degrés de l'échelle mystique et en nous élevant des *goûts* ordinaires des âmes ferventes jusqu'à l'*union fruitive* ; et de la simple *quiétude* jusqu'aux *ravissements* et à l'*union consommée*, qui sont des avant-goûts de plus en plus rapprochés de la béatitude céleste.

(1) LOUIS DE GRENADE, *La Guide des pécheurs*, l. I, c. 16.

Article V.

Participation à la Paix divine.

Il faut que la **paix divine** soit un trésor bien précieux apporté du ciel sur la terre, pour qu'elle ait été chantée par les Anges sur le berceau du Sauveur, et pour que le Sauveur ressuscité en ait adressé le souhait à ses Apôtres à chacune de ses visites, en leur disant : La paix soit avec vous ! *Pax vobis* ! et en leur ordonnant de la porter dans tout le monde (1).

C'est qu'en effet cette paix véritable ne ressemble en rien à ces fausses paix que donne le monde. C'est Notre-Seigneur lui-même qui nous l'a fait remarquer : « Je vous donne ma paix, dit-il à ses Apôtres, je vous laisse ma paix ; mais ce n'est pas celle du monde que je vous donne. Elle ne trouble point le cœur (dans le présent) et lui enlève toute crainte (pour l'avenir) » (2).

C'est là ce qui la distingue, son caractère spécial et ce qui lui donne un prix inestimable. C'est une joie tranquille et tout intérieure qui contraste singulièrement avec la dissipation extérieure et bruyante des joies du monde qui laissent à la fin le désenchantement et le trouble dans l'âme. C'est aussi une joie complète qui l'emplit entièrement sans y laisser le moindre vide et le moindre souci soit pour le présent soit pour l'avenir. Que si Dieu en effet est avec nous, qui sera contre nous ? Les amis de Dieu n'ont rien à craindre : tout ce qui peut leur arriver concourt à leur bien : *Diligentibus Deum omnia cooperantur ad bonum* (Rom., 8, 28). La paix divine est donc à la fois intime et complète : celle du monde n'est que superficielle et misérablement incomplète.

C'est un avant-goût de la béatitude du ciel. Aussi, dans ses hymnes, l'Eglise la chante comme une vision entrevue de la Jérusalem céleste : *Caelestis Urbs Jerusalem, Beata pacis*

---

(1) In quamcumque domum intraveritis, primum dicite : Pax huic domui ! (*Luc*, x, 5).

(2) Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis ; non quomodo mundus dat, ego do vobis. Non turbetur cor vestrum, neque formidet (*Jo.*, xiv, 27).

visio ! Et le poète chrétien de l'exalter en ces accents sublimes dans son *Hymne au Christ* :

Dès que l'humaine nature
Se plie au joug de ta foi,
Elle s'élève et s'épure
Et se divinise en toi !...
Les troubles du cœur s'apaisent,
L'âme n'est qu'un long soupir ;
Tous les vains désirs se taisent
Dans un immense désir !
La paix, volupté nouvelle,
Sens de la vie éternelle,
En a la sérénité !... (1)

Tel est le prix inestimable de cette paix divine : voici maintenant sa **raison d'être** que l'on peut exprimer sous une double forme.

1° Puisque la paix — d'après la définition de S. Augustin — est la « **tranquillité de l'ordre** », *pax est tranquillitas ordinis*, l'ordre étant devenu parfait dans une âme parfaite, sa paix doit le devenir pareillement.

Cette âme est devenue parfaitement d'accord avec Dieu, avec le prochain et avec elle-même. Avec Dieu, puisqu'il y a désormais entre elle et Dieu amitié réciproque ; avec le prochain, qu'elle est parvenue à aimer comme soi-même ; enfin, avec elle-même, puisqu'elle a parfaitement réglé ses passions et soumis les instincts déréglés de sa nature inférieure à la raison supérieure, ainsi que la raison à la foi. Toutes les révoltes sont donc vaincues, tout est soumis et pacifié, l'ordre règne parfaitement et la paix avec la tranquillité de l'ordre.

2° Que si l'on préférait définir la paix par l'**accomplissement de tous nos désirs**, nous la trouverions encore réalisée dans l'âme parfaite et dans la mesure même de sa perfection. En effet, puisque l'âme parfaite n'a plus désormais d'autres pensées, d'autres sentiments, d'autres désirs que ceux de Notre-Seigneur Jésus-Christ — suivant l'idéal de S. Paul, *hoc enim sentite quod est in Christo Jesu* (*Philip.*, 2, 5) — et que, d'autre

(1) LAMARTINE, *Hymne au Christ.*

part, tout ce qui nous arrive est voulu, ou au moins permis par Dieu pour notre plus grand bien, l'âme s'y complaît toujours et partout, comme dans sa propre volonté et ses propres désirs. Dieu, plus grand que son cœur, a désormais comblé et au delà tous ses désirs.

Les souffrances et les tribulations qui lui arrivent ne font point une exception, et ne sauraient troubler cette âme ni l'attrister. Puisque ces épreuves sont voulues de Dieu, soit comme expiation, soit comme occasion de nouveaux mérites et de nouveaux témoignages de son amour, l'âme parfaite, non seulement s'y résigne par soumission, avec un calme constant et inaltérable, mais de plus elle les accepte et les embrasse avec joie et amour, d'autant qu'elles sont un nouveau trait de ressemblance avec le Bien-Aimé, le divin Crucifié. Ainsi la joie et la souffrance se sont réconciliées ensemble dans la paix, et tendrement embrassées : *O bona crux* !... *Justitia et Pax osculatæ sunt* (*Ps.*, 84, 11).

C'est là le trait le plus sublime de la paix du Christ qui suffirait à prouver la divinité du Christianisme. Non seulement, il *a donné* **un sens à la douleur**, comme on l'a dit (1), mais il a rendu la douleur féconde et rédemptrice. C'est la Croix qui a sauvé le monde et c'est elle qui continue à le sauver et à étendre la Rédemption du Christ par les souffrances de nos légions de saints, d'apôtres et de martyrs. En leurs âmes héroïques, la souffrance agrandit et exalte la puissance d'aimer, et à son tour la puissance d'aimer se dilate sur toutes les misères morales et physiques de la pauvre humanité. C'est la conquête pacifique du monde entier, commencée au Calvaire.

---

(1) « Cet avantage du Christianisme sur toutes les autres religions, savez-vous quel il est ? C'est d'avoir seul *donné un sens à la douleur*. La religion qui vint et qui dit : Il n'y a qu'un Dieu ; il a souffert lui-même, souffert pour nous ; celle qui le montre sur une Croix, subjugua les hommes en répondant à leur raison par l'idée de l'unité de Dieu, en touchant leur cœur par la déification de la douleur. Et, chose admirable ! ce Dieu souffrant, présenté sur une croix dans les angoisses de la mort, a été mille fois plus adoré des hommes, que le Jupiter calme, serein et si majestueusement beau de Phidias » (Thiers, *De la propriété*, 380, 382).

Article VI.

Corollaire. — Les signes de la Perfection chrétienne.

Les cinq effets produits dans une âme par la pratique de la vie parfaitement chrétienne et que nous venons d'étudier en sont aussi des *signes révélateurs*.

Quoique personne ne soit jamais absolument certain s'il est « digne d'amour ou de haine » — sauf le cas très rare d'une révélation particulière — suivant l'enseignement constant de l'Eglise (1), cependant on peut le reconnaître et le conjecturer avec une probabilité très suffisante, d'après l'examen de ces divers signes. Il est clair en effet qu'il suffit d'avoir pu constater qu'une âme participe habituellement, au moins à quelque degré, à la *puissance* de Dieu sur le mal moral et physique, à ses *lumières* surnaturelles par l'esprit de foi, à sa *liberté* spirituelle, à sa *joie* céleste et à sa *paix* bienheureuse, pour en conclure avec une certaine assurance qu'elle participe à la vie et à l'amitié de Dieu, puisque cette participation est un des effets assurés de cette vie et de cette amitié.

Cette constatation suffit donc pratiquement à une âme pour avoir conscience qu'elle aime Dieu et que Dieu l'aime, et partant pour bannir toute tentation de découragement, et pour vivre dans la paix d'une confiance toute filiale.

Cependant certains théologiens ont coutume d'exprimer la même vérité sous une autre forme peut-être encore plus saisissante. De même, disent-ils, que lorsqu'un être manifeste le *sentiment*, ou la *respiration*, ou la *faim*, ou le *mouvement*, on peut en conclure avec assurance qu'il est vivant — ainsi en est-il de la vie spirituelle et divine.

1. On ne peut avoir le *sentiment* sans la vie. Une âme qui est sensible aux choses de Dieu, par exemple, qui craint avant tout de lui déplaire, porte en elle l'assurance qu'elle vit de la vie de Dieu.

---

(1) Si quis magnum, illud usque in finem perseverantiæ donum, se certo habiturum, *absoluta et infallibili* certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit, anathema sit (Concile de Trente, *Sess.* VI, canon 16).

2. Le besoin de *respirer* non pas l'air du monde et de ses vanités, mais l'atmosphère plus pure des vérités morales et des pensées surnaturelles confirme cette douce confiance.

3. La *faim* des aliments célestes : la prière, les sacrements, les exercices du culte, en est encore un signe manifeste.

4. Enfin, les *mouvements*, tels que les actions vertueuses et chrétiennes, surtout les actes d'humilité, de renoncement, de sacrifices consentis pour Dieu et le prochain, sont une preuve plus convaincante encore de la vie de Dieu dans une âme.

Ce thème, qu'il nous suffit d'indiquer, peut prêter non seulement à des effets oratoires très saisissants (1), mais encore à de très solides raisonnements théologiques (2).

---

(1) Cf. D'ARGENTAN, *Conf. sur les grandeurs de Dieu.*
(2) S. THOMAS, 1a, 2æ, q. 112, a. 5, c.

CHAPITRE IV

Les trois étapes de la Perfection chrétienne.

Toute œuvre de longue haleine a un commencement, un milieu et une fin. La perfection chrétienne ne saurait échapper à cette loi ordinaire de la Providence, qui n'a pas coutume de conduire les âmes d'un seul trait, mais par étapes successives jusqu'aux sommets de la vie parfaite (1).

Dieu commence par purifier les âmes et les détacher du péché ; puis il les exerce dans les vertus, à la lumière des exemples de Notre-Seigneur et des saints ; enfin il se les unit plus complètement par les liens du pur amour. C'est ce que tous les auteurs spirituels ont appelé la triple étape : **purgative, illuminative** et **unitive**.

Cette division paraît fort *ancienne*. On la trouve dans les œuvres de Denys dit l'Aréopagite, d'où elle a dû passer chez S. Augustin, S. Grégoire le Grand, S. Bernard, Hugues et Richard de S. Victor, S. Bonaventure, S. Thomas, Suarez, S. Ignace, S. François de Sales, en un mot chez tous les auteurs ascétiques ou mystiques, anciens et modernes.

Seuls, Molinos et les quiétistes l'ont omise ou dédaignée, parce qu'ils exagéraient le rôle de l'amour pur, jusqu'à en faire à peu près la seule vertu du chrétien, alors qu'il est le terme et non le commencement du progrès spirituel (2).

Il faut bien convenir que cette division est la *plus naturelle*. Avant d'aimer Dieu de tout son cœur, d'un amour habituellement très désintéressé et très pur, nous commençons par l'ai-

---

(1) Il s'agit des voies *actives* ou *ascétiques*, mais il en est de même à peu près pour les voies *passives* ou *mystiques* où l'on peut aussi distinguer les trois étapes : purgative, illuminative et enfin unitive. Chacune d'elles porte la marque d'une passivité spéciale qui les distingue des voies actives.

(2) Voici la 26e proposition de Molinos, condamnée par Innocent XI : « Tres illæ viæ : purgativa, illuminativa et unitiva est absurdum maximum quod dictum fuerit in Mysticâ, cum non sit nisi via unica, sc. interna. »

mer d'un amour imparfait et plus ou moins intéressé, et encore cet amour imparfait est-il d'ordinaire précédé par la crainte des jugements de Dieu, selon le mot de nos saints Livres : *Initium sapientiæ timor Domini* (*Eccli.*, 1, 16), et c'est sous l'empire de cette crainte plus servile que filiale que s'effectue le premier travail de la purification d'une âme souillée par le péché.

Il y a donc là manifestement trois étapes ou trois degrés dans l'ascension de l'âme vers Dieu, où nous trouvons trois régions spirituelles différentes, dominées par trois sentiments différents, de plus en plus épurés.

Tandis que c'est la pensée des jugements de Dieu et la crainte de l'enfer ou du purgatoire qui commencent à nous détacher du péché, c'est l'espérance et l'attrait des récompenses célestes et aussi temporelles — comme la beauté de notre âme — qui soutiennent nos premiers pas chancelants dans la vertu ; enfin, c'est l'amour pur qui nous attache au cœur de Dieu et nous fait vivre en sa sainte union.

De là aussi la nécessité de trois **directions différentes et progressives**, suivant que l'âme est dans l'une ou l'autre de ces trois étapes. C'est la conclusion formulée par Bossuet et Fénelon dans le 34e article des conférences d'Issy : « Il est certain que les commençants et les parfaits doivent être conduits par des règles différentes ». Il est clair qu'on s'exposerait aux plus graves imprudences en voulant traiter toutes les âmes d'une manière unique sans tenir compte de leur degré d'avancement dans la vie parfaite.

Cependant il ne faudrait pas croire que ces trois étapes soient parfaitement tranchées, ni que le passage de l'une à l'autre soit mathématiquement saisissable. Assurément non. Dans les choses morales, il n'en est jamais ainsi, à cause de leur complexité même. On ne peut les distinguer que par leur **note** habituellement **dominante**.

Ainsi les sentiments de crainte ne sont pas si exclusivement propres aux étapes imparfaites qu'on ne puisse les retrouver jamais chez les parfaits. On a même vu des âmes très saintes demeurer longtemps, et même mourir dans les angoisses de

la crainte. Il est vrai que ce sont là des exceptions très rares, mais nullement impossibles.

Plus souvent, c'est l'acte d'amour pur qui anticipe son apparition et qui peut même naître dès le début de la vie purgative. S. Paul terrassé sur le chemin de Damas et quelques autres saints personnages, subitement transformés par une grâce extraordinaire, furent à la fois pénitents et embrasés de l'amour divin le plus pur ; mais ce sont là des exceptions, comme l'a fort bien remarqué S. François de Sales : « C'est le commencement de notre santé, dit-il, que d'être purgé des humeurs peccantes. S. Paul, tout en un moment, fut purgé d'une purgation parfaite, comme furent aussi Se Catherine de Gênes, Se Madeleine, Se Pélagie et quelques autres. Mais cette sorte de purgation est toute miraculeuse et extraordinaire en la grâce, comme la résurrection des corps en la nature : si que nous ne devons pas y prétendre. La purgation et guérison ordinaire, soit des corps, soit des esprits, ne se fait que petit à petit, par progrès d'avancement en avancement, avec peine et loisir » (1).

Bien plus, comme l'âme n'avance que « petit à petit », il serait facile de subdiviser chacune de ces trois étapes en un grand nombre de parties. Sans nous perdre dans ces subdivisions, nous signalerons du moins les plus utiles.

Article Ier.

La Voie purgative.

Dans la voie purgative, lorsque l'âme commence à lutter et à se débattre contre les habitudes du péché, c'est tout d'abord l'horreur du *péché mortel* qu'il faut lui inspirer. C'est à vaincre ce premier esclavage qu'on doit orienter toutes ses prières, ses mortifications et toutes ses énergies.

C'est la période des violences intérieures, des déchirements

(1) S. François de Sales, *Introd.*, I, ch. v.

et des larmes, et aussi des angoisses causées par la crainte des tentations et des surprises de l'ennemi, où l'âme expie amèrement les lâchetés qui l'ont réduite à l'esclavage du mal. Quand les passions ont été suffisamment domptées et que l'attache au péché mortel a été vaincue dans une âme, il reste encore à lutter contre le *péché véniel*. Mais c'est là une guerre moins meurtrière et bien moins douloureuse, alors même qu'elle serait beaucoup plus longue.

Il est clair que l'affection habituelle au péché véniel est un véritable désordre, incompatible avec le désir de la vie parfaite et d'union filiale à notre Dieu. Il faut donc, dans cette seconde étape, commencer par éliminer de notre âme cette affection du cœur, par une bonne résolution de le combattre, puis lutter pour réduire de plus en plus le nombre de ces péchés commis de propos délibéré. Enfin il faut veiller sur les péchés véniels de surprise ou de fragilité, quoiqu'il soit bien difficile de les exclure totalement d'une vie humaine même très parfaite.

A ces deux étapes de la voie purgative, quelques auteurs ajoutent la lutte contre les simples *imperfections*. Ils font en effet du péché mortel, du péché véniel et de l'imperfection trois degrés d'un mal de même nature, avec une seule différence de gravité. Mais c'est là une doctrine très inexacte. Le péché est la violation d'une loi, plus ou moins grave, tandis que l'imperfection n'est que l'omission d'un conseil. Or l'omission d'un conseil ne saurait être un péché, à moins qu'il ne soit accompagné d'un mépris formel de ce conseil : ce qui n'est pas le cas ordinaire.

La lutte contre les simples imperfections est donc, à proprement parler, l'exercice même de la vie parfaite et nullement cette lutte contre le mal et le péché qui caractérise la voie purgative.

Mais cette lutte contre le mal, c.-à-d. le péché mortel et le péché véniel (ainsi que les passions et les occasions qui nous y portent), n'est encore que la première étape de la vie parfaite ; elle n'est que le côté négatif de cette perfection, l'exclusion de tout mal : ce n'est pas encore le bien, ou l'exercice

positif des vertus. Hâtons-nous de passer à cette deuxième étape, dite voie illuminative.

Article II.

La Voie illuminative.

Dans la voie illuminative, l'âme délivrée de tout mal — au moins comme habitude — s'oriente désormais librement vers le bien positif qu'elle doit atteindre ; ses yeux, détournés des plaisirs trompeurs de ce monde, se portent avec avidité vers les biens éternels promis aux chrétiens, c'est-à-dire à ceux qui deviennent d'autres Christ (1), par l'imitation des vertus de Notre-Seigneur Jésus-Christ et des saints (2).

Or c'est la pensée fréquente, habituelle, et la contemplation de ce divin modèle, c'est la méditation assidue des vérités saintes qu'il nous prêche dans son Evangile, qui produisent dans une âme — une fois délivrée du péché — comme une lumière et un rayonnement qui l'attirent à la fois et la guident dans les sentiers de toutes les vertus évangéliques. De là, ce nom de voie illuminative donné à cette seconde période de la vie chrétienne.

Inutile de décrire ici le champ immense de ces vertus théologales et morales qui s'ouvre à son activité et à sa conquête graduelle. Les vertus de foi, d'espérance et de charité en sont comme les sommets dominants, et les quatre vertus cardinales, avec leurs filiales, en sont comme les vallées fertiles et incommensurables qui se déroulent sans fin.

Impossible en une vie humaine de tout cultiver à fond, et chacun doit choisir, pour y exceller davantage, les vertus les plus nécessaires ou les plus utiles à sa vocation, à sa profession et à son état, et aussi celles pour lesquelles le Saint-Esprit lui inspire le plus d'attrait. Ainsi, par exemple, chaque ordre religieux a sa vertu favorite où il excelle : l'un a la vertu

(1) Conformes imaginis Filii ejus (*Rom.*, 8, 29).
(2) Imitatores mei estote, sicut et ego Christi (*I Cor.*, 4, 16).

d'obéissance, l'autre celle de la pauvreté ; celui-ci la vertu de prière et de contemplation, celui-là se consacrera au culte divin et aux cérémonies, ou bien à telles ou telles dévotions particulières, etc. Il en résulte que la robe nuptiale de l'Eglise, épouse du Christ, s'enrichit chaque jour et sans fin de broderies nouvelles et variées, d'une richesse infinie.

Cependant le souffle qui anime cette immense ruche ou cette fourmilière de travailleurs spirituels, sur toute la surface du monde catholique, — supposé qu'ils soient encore dans cette voie illuminative, — est bien plutôt celui de la foi, de l'espérance et de la charité plus ou moins intéressé, que celui de l'amour pur. L'âme portée par ce souffle agit sans doute pour Dieu et pour la gloire de Dieu, mais elle ne pense pas encore à faire le sacrifice complet d'elle-même. Tout en pratiquant les vertus, elle recherche aussi ses propres intérêts, soit éternels, soit même temporels. Ainsi, par exemple, elle recherche un idéal de beauté personnelle, les joies d'une bonne conscience, les délices des goûts spirituels, etc. Ce sont là des intérêts raisonnables, des plaisirs permis, pourvu toutefois qu'ils demeurent subordonnés et soumis à la volonté de Dieu.

Assurément, ce serait un désordre de n'avoir plus Dieu comme fin dernière — au moins implicitement — dans chacune de nos actions, et de n'agir que pour soi-même et pour son plaisir. Mais dès que nous subordonnons nos intérêts propres à la volonté de Dieu, l'ordre des fins est rétabli, notre plaisir n'est plus égoïste, il est bien ordonné, il est sanctifié (1).

Ainsi, en faisant l'aumône, ou en pratiquant d'autres actes de vertu, je puis très légitimement chercher par surcroît la récompense éternelle, et même la récompense temporelle, promise à ces bonnes actions, comme la joie d'une bonne conscience ou la beauté morale de mon âme. L'intérêt personnel peut n'être pas sacrifié, mais seulement redressé et rendu conforme à l'ordre divin. C'est alors la lumière de l'espérance, le mobile de l'amour imparfait, qui éclaire ou qui anime cette deuxième période de la vie chrétienne.

(1) Voir notre défense d'un endémonisme raisonnable contre les exagérations de Kant, des Jansénistes et des Stoïciens, dans *la Liberté et le Devoir*, p. 246 et suiv.

Reste une troisième étape, plus haute, celle où l'âme fait le sacrifice héroïque de sa récompense, ou tout au moins oublie volontairement d'y penser et la laisse dans l'ombre. Nous allons l'aborder.

Article III.

La Voie unitive.

Dans la vie unitive ou de l'**amour pur**, il y a aussi plusieurs degrés qu'il importe de savoir distinguer pour la direction prudente des âmes ; soit pour éviter des exagérations périlleuses, renouvelées du quiétisme, soit parce que chaque degré a ses lumières spéciales et ses attraits, et que vouloir imposer à une âme des devoirs supérieurs au degré de lumière et d'attrait que Dieu lui donne à tel ou tel moment serait s'exposer aux plus graves erreurs.

Or on peut distinguer, dans l'amour pur, **quatre degrés** ascendants :

1. L'oubli de soi habituel, pour ne penser qu'à la gloire de Dieu.
2. La recherche habituelle de la *plus grande* gloire de Dieu.
3. Se tenir indifférent à tout le reste.
4. Entre deux choses également agréables à Dieu, choisir la plus crucifiante pour soi.

Nous allons expliquer chacun de ces degrés, mais il nous faut auparavant écarter une objection qui gênerait notre marche.

Une objection, en effet, se présente tout naturellement à l'esprit du lecteur. L'amour n'est-il pas un précepte pour tout chrétien ; n'est-il pas le premier et le plus important de tous les préceptes du décalogue : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton esprit, de tout ton cœur, de toutes tes forces » ? Que si c'est là un précepte rigoureux et non pas un simple conseil, comment en faites-vous l'objet de la perfection chrétienne et la caractéristique de la troisième étape ?

Les théologiens répondent par la distinction célèbre que, si

les préceptes *négatifs*, comme de ne pas voler ou de ne pas tuer, obligent toujours et à chaque instant du jour, *semper et pro semper*, les préceptes *positifs* au contraire, celui d'aller à la messe, par exemple, ou de communier, ne peuvent obliger à chaque instant du jour, quoiqu'ils obligent toujours, *semper sed non pro semper*. Ils n'obligent donc à exécuter certains actes qu'à certaines époques ou à certains moments de la vie, qu'ils soient déterminés par le droit positif ou par la loi naturelle.

Le précepte de formuler des actes d'amour pur de Dieu, ou d'agir explicitement par ce motif supérieur, n'oblige donc pas à chaque instant du jour. Cependant c'est un idéal de perfection auquel le chrétien doit s'efforcer de tendre de plus en plus, suivant le mot de S. Paul : « Soit que vous mangiez, soit que vous buviez ou que vous fassiez quelque autre chose, même vulgaire, faites tout pour la gloire de Dieu » (1).

L'aimable S. François de Sales n'était que l'écho de S. Paul, lorsqu'il écrivait pareillement : « Pour moi, je ne sais ni ne connais d'autre perfection que d'aimer Dieu de tout son cœur. Et si nous aimons véritablement Dieu, nous tâcherons de lui procurer ce bien de sa gloire par nous-mêmes, rapportant à sa gloire notre être et toutes nos actions, non seulement les bonnes, mais les indifférentes... Ceux-là vous trompent qui nous forgent d'autres perfections » (2).

Mais cette règle de la perfection évangélique peut s'étendre et s'appliquer, comme nous venons de le dire, de quatre manières de plus en plus parfaites, et c'est ce qui nous reste à expliquer.

*
* *

1. — Le **premier degré de la charité parfaite**, c'est l'*oubli habituel de soi* pour ne penser qu'à la gloire de Dieu, ou du moins pour y penser plus souvent qu'à son propre bonheur.

---

(1) Sive manducatis, sive bibitis, sive aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite (*I Cor.*, x, 31).

(2) *Esprit de S. François de Sales*, l. I, ch. xxv, xxvii.

Que s'il est absolument impossible d'arracher complètement du cœur de l'homme le désir et partant la recherche de son propre bonheur — car tout homme veut naturellement et nécessairement être heureux — du moins ce désir et cette recherche peuvent habituellement passer au second plan, devenir inconscients ou subconscients et laisser le champ libre à l'amour pur et désintéressé de Dieu — au moins comme motif prédominant.

2. — Au **deuxième degré de perfection**, l'âme ne se contente plus de rechercher en tout et partout la gloire de Dieu ; elle s'applique à chercher la gloire de Dieu *la plus grande*, *ad majorem Dei gloriam*. C'est ce choix habituel du plus parfait qui constitue la seconde étape et auquel ont voulu s'obliger par vœux formels bon nombre de saints, entre autres S. Ignace, Se Thérèse, Se Jeanne de Chantal, S. Alphonse de Liguori et bien d'autres âmes non moins héroïques.

Dans cet état si parfait, l'âme uniquement préoccupée de la plus grande gloire de Dieu, — avant d'agir — pèse toutes ses actions pour distinguer et choisir celle qui aura le plus de valeur pour Dieu. Elle ne vit que pour le glorifier par tous les meilleurs moyens possibles. Et cela, sans aucun scrupule, sans s'embarrasser dans la complication de détails infiniment petits, et avec une grande largeur et liberté d'esprit, comme Se Thérèse l'a souvent fait remarquer, en nous en donnant elle-même l'exemple.

3. — Le **troisième degré** est la conséquence de cette préoccupation unique de la plus grande gloire de Dieu, qui élève l'âme à un état d'indifférence parfaite à l'égard de tout le reste. C'est cette sainte indifférence que nous recommande tant S. Ignace, dès sa première méditation : « Il est nécessaire, dit-il, de nous faire indifférents à tous les objets créés en tout ce qui est laissé à la liberté de notre franc arbitre et ne lui est pas défendu, en sorte que, de notre côté, nous ne voulions pas plus la santé que la maladie, les richesses que la pauvreté, l'honneur que le mépris, une longue vie qu'une vie courte, et ainsi de tout le reste ; désirant et choisissant uniquement ce

qui nous conduit plus sûrement à la fin pour laquelle nous sommes créés, « à savoir la plus grande gloire de Dieu ».

Ainsi dans cet état, non seulement je m'oublie moi-même, en ne pensant plus à mes intérêts, ni à mon propre bonheur ; non seulement ma seule préoccupation est la plus grande gloire de Dieu, mais tout le reste me devient égal, non par sentiment, mais par choix volontaire. Je suis aussi prêt à la douleur qu'à la joie, à la pauvreté qu'à la richesse, au mépris qu'à l'honneur, à la mort qu'à la vie, si telle est la plus grande gloire de Dieu. S'il y a plus de gloire pour lui que j'accepte le travail et la souffrance, je les accepte volontiers ; s'il y en a davantage à ce que je meure qu'à ce que je vive, j'accepte pareillement de mourir plutôt que de vivre. Telle est la nature de la sainte indifférence.

4. — **Quatrième degré**. Il semblerait à première vue qu'on ne peut monter plus haut dans les degrés héroïques de la vie parfaite, et cependant tous les auteurs ascétiques placent encore au-dessus un nouveau et dernier degré.

Rechercher uniquement et toujours la plus grande gloire de Dieu et se tenir indifférent à tout le reste sont encore des principes insuffisants pour nous guider dans le cas où nous aurions le choix entre deux partis *également* glorieux et agréables à Dieu.

Convenons que le cas, s'il n'est pas chimérique, n'est du moins pas bien fréquent dans la pratique de la vie. Cependant sa solution — comme nous allons le voir — suppose *un état d'âme* habituel d'une nature spéciale et d'une perfection encore plus héroïque. Expliquons-nous par un exemple.

Il est raconté dans la vie de Se Catherine de Sienne qu'un jour Notre-Seigneur lui apparut, tenant entre ses mains deux couronnes, l'une de roses et l'autre d'épines. « Choisis,ma fille », lui dit-il. — « Mais, Seigneur, reprit la sainte, vous savez que je n'ai plus de volonté propre et que je choisis toujours ce qui vous est le plus agréable. » — « Elles me sont aussi agréables l'une que l'autre », répliqua le Seigneur, en souriant. Et la sainte, sans hésiter, de prendre aussitôt la couronne d'épines.

Le principe de solution qui la guide ici est manifeste, le voici : « Entre deux choses également agréables à Dieu, choisir de préférence celle qui est la plus crucifiante et qui nous fait ressembler davantage à Notre-Seigneur crucifié. »

Ce qui caractérise cet état d'âme sublime, c'est, on le voit, le besoin d'immolation, la faim et la soif des souffrances, la passion, la sainte folie de la croix. Plus — à l'exemple du divin crucifié souffrant et mourant pour nous — nous serons humiliés, broyés par l'angoisse et la douleur, plus nous lui ressemblerons, plus aussi, en lui devenant semblables, nous vivrons de sa vie, au point de pouvoir dire comme S. Paul : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » ; *Vivo jam non ego, vivit vero in me Christus* (*Galat.*, 2,20).

Là se trouve l'explication ou la clé de certaines paroles ou exclamations surprenantes de nos saints qu'on serait tenté de croire excessives ou hyperboliques, et qui pourtant sont d'une sincérité et d'une vérité littérales.

« Ou souffrir ou mourir ! » s'écriait Se Thérèse dans son extase ; et Se Madeleine de Pazzi, renchérissant encore : « Non pas mourir, mais souffrir ! » — Ou S. Jean de la Croix prenant pour devise : « Souffrir et être méprisé pour vous, Seigneur », *Pati et contemni pro te* !

Cet état d'âme, le plus sublime et le plus héroïque, est le dernier mot de la sainteté sur la terre. C'est en même temps le dernier mot de la logique chrétienne : s'il est vrai que la perfection d'une faculté consiste dans son union la plus complète à son objet et la perfection totale d'une âme dans son union la plus complète avec Dieu, par Notre-Seigneur Jésus-Christ, plus cette communion à tous les mystères de Notre-Seigneur sera complète, plus complète aussi sera la perfection de cette âme.

*
* *

1er **Corollaire**, contre certaines **exagérations**.

L'amour pur et désintéressé, dont nous venons de parler, qui, habituellement, *oublie* de penser à la récompense éternelle

et à son propre salut, peut-il aussi y *renoncer* soit dans un acte passager, soit même habituellement ?

Ce problème doit se diviser en deux autres, suivant que la renonciation dont il s'agit n'est que *conditionnelle* ou hypothétique, subordonnée à une condition que l'on sait bien irréalisable et chimérique — ou bien qu'il s'agit d'une renonciation *positive* et formelle, sans condition.

Première hypothèse. On allègue l'exemple de S. Paul, poussant l'héroïsme jusqu'à accepter d'être anathème pour ses frères, et d'être condamné à leur place aux flammes de l'enfer, si, *par impossible*, telle eût été la plus grande gloire de Dieu (1). Moïse avait déjà exprimé un souhait analogue (2).

Sans vouloir entrer dans les discussions littérales soulevées par les textes visés, et acceptant la traduction la plus favorable aux adversaires, — il est clair qu'il ne s'agit point là d'une damnation au sens strict, ni d'une séparation de l'amour de Dieu, puisqu'au contraire c'est l'amour de Dieu le plus héroïque qui inspire de tels actes. Il ne s'agit donc que d'une privation de tous les biens imaginables, sauf de l'amour de Dieu et partant du salut.

Que si l'adversaire persiste à soutenir qu'il s'agit bien de la perte de l'amour de Dieu et de son propre salut, — il faut ajouter le mot *par impossible* que l'Apôtre sous-entend manifestement : « J'avais une telle affection pour le salut de mes frères, semble-t-il dire, que pour eux j'aurais *par impossible* voulu sacrifier le mien. »

Mais il est clair qu'en se sacrifiant pour ses frères, on ne peut se perdre, mais au contraire s'enrichir de nouveaux mérites et se sauver encore mieux : Qui perdiderit animam suam propter me inveniet eam (*Matt.*, 10, 39).

Un tel souhait conditionnel n'est donc ni impossible, ni condamnable, mais il est un acte sublime et passager, nullement un état habituel et normal.

---

(1) Optabam enim ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis (*Rom.*, IX, 3).

(2) Aut dimitte eis hanc noxam aut dele me de libro tuo quem scripsisti (*Exod.*, 32, 31).

Deuxième hypothèse. S'il s'agissait d'un renoncement positif et formel, sans condition irréalisable, à son propre salut et à son bonheur éternel, la solution serait bien différente.

Dans ce cas, nous soutenons qu'un tel renoncement n'est même pas licite, bien loin d'être un acte parfait et le plus parfait de tous les actes de charité.

Nous en donnerons trois preuves : de raison, d'Ecriture sainte et d'autorité.

1. *Preuve de raison.* C'est renverser l'ordre essentiel de la nature de vouloir renoncer à sa fin dernière et à son salut. Faire son salut, c'est pour chacun de nous un précepte obligatoire et nullement un conseil facultatif. Quant à séparer notre salut de notre bonheur éternel et de la gloire de Dieu, c'est contradictoire et chimérique, puisque la gloire de Dieu consiste précisément à faire des heureux en récompensant au centuple tous ceux qui le méritent.

Quant à détourner notre volonté de notre propre bonheur — de notre bonheur final — cela est contre nature et impossible, puisque l'instinct du bonheur est en notre cœur fatal et nécessaire. C'est même le seul acte humain qui soit ici-bas nécessaire. On n'a jamais rencontré personne voulant être malheureux. Le suicidé lui-même veut être plus heureux ou moins malheureux. Renoncer à être heureux peut être un moyen passager et provisoire, ce ne peut jamais être une fin ultime et positive.

Un tel acte de renoncement serait donc à la fois contre nature et chimérique : il est impossible, et s'il était possible, il serait interdit par la raison.

2. *Preuve par la sainte Ecriture.* Elle nous promet que celui qui perd sa vie pour Dieu la retrouvera au centuple : *Qui perdideril animam suam propter me inveniet eam* (*Matt.*, XVI, 25). Rien ne se perd de ce qu'on donne à Dieu. Celui-là donc qui se sacrifie lui-même pour Dieu et se perd pour sa gloire sait très bien qu'il la retrouvera, et qu'il ne peut pas ne pas la retrouver, encore plus belle et plus complète. Dieu le doit à sa justice autant qu'à sa bonté et à sa propre gloire. Toute

autre pensée est contradictoire et chimérique : elle se heurte à l'impossible.

L'oubli de soi, la haine de soi, l'anéantissement de soi ne sont donc pas une mort absolue, mais relative, la condition d'une vie supérieure et plus belle ; elles sont un échange, une transformation, une métamorphose en une vie meilleure. Le cœur de l'homme n'est jamais vide, et plus il se vide des attaches à soi-même, plus il se remplit de la vie de Dieu.

3. *Preuve par l'autorité.* Voilà pourquoi Innocent XII n'a pas hésité à condamner dans les *Maximes des Saints* de Fénelon les propositions 8 à 12, où ce grand évêque, par des exagérations pieuses mais regrettables, semblait approuver dans les âmes parfaites le sacrifice absolu de son propre salut et encourager les directeurs à permettre et même à conseiller un tel acte, qui est évidemment contre nature et aussi contre l'ordre divin, qui subordonne le bonheur de l'homme à la gloire de Dieu sans les séparer jamais, car la gloire de Dieu consiste précisément à faire des heureux, au moins au terme de l'épreuve.

*
* *

Résumons en quelques mots l'exposé de toute cette doctrine.

1. Le motif de l'*espérance* n'empêche nullement que le motif prédominant de nos actions soit vraiment l'amour de Dieu, et nous n'avons pas à nous interdire ce mélange. Bien plus il est de précepte souvent dans la vie.

2. L'amour de Dieu le plus pur et le plus parfait exige un *oubli* habituel de soi-même et même de son bonheur éternel, pour la plus grande gloire de Dieu, et par suite l'indifférence voulue à tous les autres biens.

3. Cet oubli n'implique jamais le renoncement positif et absolu à notre propre salut et partant à notre bonheur éternel : ce n'est ni licite, ni même au fond possible.

4. Il peut admettre parfois — comme acte passager d'un sublime héroïsme — le renoncement conditionnel, si tel était

l'ordre et la gloire de Dieu. Dans ce cas : on serait prêt à renoncer... mais de fait on ne renonce pas.

Cependant un tel sentiment, quoique moins subtil que le précédent, est encore peu naturel ; aussi le directeur doit-il laisser au Saint-Esprit le soin de l'inspirer s'il le jugeait à propos, dans les voies passives, sans jamais avoir l'imprudence d'y pousser lui-même dans les voies actives.

Nous connaissons des imprudences de ce genre qui ont conduit certaines têtes faibles au délire et à la folie passagère... au point de provoquer l'intervention des médecins et l'interdiction de l'autorité diocésaine.

CHAPITRE V

Nécessité relative de tendre à la Perfection.

La question de cette nécessité relative peut se poser soit pour les simples *fidèles*, soit pour les *religieux* engagés par vœu à la perfection, soit pour les membres du *clergé* séculier : évêques, prêtres et ministres inférieurs.

Nous allons l'étudier à ces trois points de vue.

Article Ier.

Nécessité pour les fidèles en général.

Pour les simples fidèles, on peut se demander si la vie chrétienne parfaite peut leur convenir et même leur être nécessaire dans une certaine mesure.

I. — Qu'elle **convienne à tous** les fidèles sans exception, la chose ne saurait être douteuse. Elle doit seulement être exercée d'une manière différente, suivant l'état et la condition sociale de chacun d'eux.

« Non seulement c'est une erreur, mais une véritable hérésie, dit S. François de Sales, de vouloir bannir la vie dévote de la compagnie des soldats, de la boutique des artisans, de la cour des princes, du ménage des gens mariés, en un mot des états séculiers. Mais il y a une manière de l'exercer convenable à chaque état. L'évêque ne doit pas être solitaire comme un chartreux, ni les chefs de familles pauvres comme les capucins, ni les artisans ne doivent demeurer à l'église tout le jour comme les religieux. S. Joseph et S. Crépin surent être parfaitement dévots en leurs boutiques ou ateliers, Se Anne et Se Marthe en leur ménage, S. Sébastien et S. Maurice parmi les armes, Constantin, S. Louis ou S. Edouard en leurs trônes royaux.

La dévotion, lorsqu'elle est vraie, ne gâte rien, mais, au contraire, comme un parfum, elle embaume et purifie tout » (1).

Il serait aisé d'en donner *la raison théologique.*

Puisque la perfection chrétienne se résume en un seul mot : l'amour de Dieu et du prochain par amour de Dieu, amour pur et désintéressé jusqu'à l'oubli de soi, on ne voit pas qu'une âme chrétienne puisse être exclue de ce noble idéal, ni qu'il puisse y avoir un état ou une profession honnête qui puisse nous empêcher d'aimer ainsi Dieu, de tout notre cœur, de toutes nos forces et de toute notre âme, et de traduire cet amour en pratique en agissant habituellement pour la plus grande gloire de Dieu.

Mais les preuves de raison pâlissent et s'effacent devant l'*enseignement* si catégorique de Notre-Seigneur et des saints Apôtres.

Dans le sermon sur la montagne, c'est bien *à tous* sans exception, c'est à la foule la plus mêlée que le Sauveur prêche la perfection évangélique et qu'il annonce les huit béatitudes de la vie parfaite : Bienheureux les pauvres en esprit ! Bienheureux les doux ! Bienheureux les affligés ! Bienheureux les affamés de justice ! Bienheureux les miséricordieux ! Bienheureux les cœurs purs ! Bienheureux les pacifiques ! Bienheureux les persécutés !

C'est aussi à la multitude et pas seulement à ses apôtres que Notre-Seigneur dit : « Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait » (2). Ou bien : « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renonce lui-même... » (3).

Du reste, c'est bien ainsi que les Apôtres ont compris l'enseignement du divin Maître. A leur tour, c'est à tous qu'ils prêchent la perfection chrétienne. S. Paul appelle tous les fidèles : *saints*, ou *appelés à la sainteté*, *sancti*, *vocati sancti* (*Rom.*, 8, 28 ; *Col.*, 3, 12) ; et il répète aux Ephésiens qu'ils

(1) Cf. *La Vie dévote*, ch. 3.
(2) Estote perfecti, sicut Pater vester cœlestis perfectus est (*Matt.*, v, 48).
(3) Si quis vult post me venire, abneget semetipsum... (*Matt.*, xvi, 24).

sont tous prédestinés à devenir saints : *Deus elegit nos ut essemus sancti... in charitate* (*Eph.*, I, 4).

De même, l'apôtre S. Pierre, dans sa première Epître, rappelle à tous la parole de Dieu lui-même : *Soyez saints parce que moi-même je suis saint* » (1).

Et ce qu'il y a de plus remarquable encore, c'est que tous ces textes sacrés semblent indiquer bien plus qu'une simple convenance ou possibilité pour tous les chrétiens d'aspirer à la perfection chrétienne ; ils supposent en outre une certaine *obligation*, une espèce de commandement. C'est la seconde question que nous allons poser.

II. — Y a-t-il pour tous les chrétiens **une certaine obligation** d'aspirer à la perfection, chacun dans **son** état, et de quelle nature pourrait être cette obligation ?

Avant de résoudre la question, écoutons l'avis des saints Pères, des docteurs de l'Eglise et des auteurs ascétiques qui font autorité.

Interrogeons l'un des plus célèbres Pères de l'Eglise grecque : S. Jean Chrysostome. Il nous répondra sans hésiter : « C'est une nécessité pour l'homme du monde, comme pour le moine, de vivre en chrétien et de tendre à une perfection qui est la même pour tous les deux, et d'où ils ne peuvent déchoir sans se faire des blessures morales aussi graves pour l'un que pour l'autre ; personne, quelle que soit son opiniâtreté et sa hardiesse, ne le niera désormais, je pense. » Telle est la thèse qu'il développe très longuement dans son *Apologie de la vie monastique* (2).

Si nous interrogeons le premier Père de l'Eglise latine, c'est le même enseignement que nous entendrons. « Il ne faut pas croire, dit-il, que ces paroles de Notre-Seigneur : Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait, ne s'appliquent qu'aux vierges et non aux personnes mariées, aux veuves et non à celles qui ont des époux, aux religieux et non aux chefs de famille, aux clercs et non aux laïques. L'Eglise tout entière

(1) Sancti critis, quoniam Ego sanctus sum (*I Petr.*, I, 16).
(2) Livre III, trad. Jeannin, t. 2, p. 46 et suiv.

doit suivre Jésus-Christ accompagnée de tous ses membres, qui, à l'exemple du Maître, doivent aussi porter sa croix et suivre ses enseignements » (1).

Toute la tradition des Pères de l'Occident comme de l'Orient peut se résumer dans la maxime devenue classique : « Ne pas avancer, c'est reculer », *In viâ Dei, non progredi regredi est.*

Nous allons voir bientôt S. Thomas, Cajetan, S. Liguori lui-même, malgré sa largeur habituelle, Schram et les plus grands théologiens partager la même doctrine. Mais, avant de multiplier les citations, hâtons-nous de l'expliquer pour la justifier aux yeux du lecteur.

L'**objection** suivante se présente, en effet, à tous les esprits. Puisque la perfection est la pratique des conseils, comment les simples conseils peuvent-ils être obligatoires ? N'est-ce pas une contradiction dans les termes ?

Assurément, répondrons-nous, un conseil n'est jamais *par lui-même* un précepte. Mais il peut le devenir indirectement. Ainsi, par exemple, lorsqu'on s'engage à l'accomplir par un vœu ou par un état de perfection librement embrassé, l'on y est tenu indirectement par la sainteté de son vœu ou de sa profession, comme nous le dirons bientôt des religieux et des évêques.

Il peut donc y avoir une **obligation indirecte** à pratiquer les conseils qui de soi n'obligent pas. C'est indubitable. La seule difficulté sera de déterminer avec précision l'existence, la nature et la gravité d'une telle obligation pour ceux des fidèles qui n'ont pas fait vœu de vie parfaite, ni embrassé un état de perfection : ils sont les plus nombreux.

Mettons *en premier lieu* hors de cause le parti pris de négliger tous les conseils, par **mépris des conseils**. Cas extrêmement rare si l'on veut, mais qui n'est pas chimérique, quoique vraiment diabolique.

Il est clair qu'un tel mépris formel et réfléchi des conseils de Notre-Seigneur implique un mépris de Notre-Seigneur lui-même et ne saurait être excusé de faute grave.

---

(1) *Serm.* 47, *De Divers*, c. 7.

« C'est un grand péché, dit S. François de Sales, de mépriser la perfection chrétienne et encore plus de mépriser l'invitation par laquelle Notre-Seigneur nous y appelle ; mais c'est une insupportable impiété de mépriser les conseils et les moyens d'y parvenir que Notre-Seigneur nous marque. C'est une hérésie de dire que Notre-Seigneur ne nous a pas bien conseillés, et un blasphème de dire à Dieu : « Retire-toi de nous ; nous ne voulons pas de la science de tes voies. » C'est une irrévérence horrible contre celui qui avec tant d'amour et de suavité nous invite à la perfection de dire : « Je ne veux point être saint, ni parfait, ni avoir plus de part en votre bienveillance... » On peut bien, sans péché, ne pas suivre les conseils pour l'affection que l'on a ailleurs ; mais de faire profession de ne vouloir pas suivre les conseils, ni aucun d'eux, cela ne peut se faire sans mépris de celui qui les donne » (1).

En second lieu, écartons toute hypothèse de mépris de Dieu, et demandons si un tel **parti-pris** de négliger tous les conseils qui conviennent à notre état ne serait pas une grave imprudence et, partant, un péché grave.

Que dirions-nous d'un négociant qui raisonnerait ainsi, « Dans la gestion de mes affaires, il me suffit d'éviter la banqueroute ou les pertes graves qui m'y conduiraient. Je ne me reprocherai donc que les trop grands désordres, les négligences trop graves. En un mot, pour ne pas faire banqueroute, je ne ferai que l'indispensable, ce qui me paraîtra essentiel pour l'éviter. »

Un tel raisonnement ne serait-il pas folie ou suprême imprudence ? En agissant ainsi, pourrait-on lui répliquer, l'essentiel, l'indispensable, ne sera lui-même jamais assuré. Vous favorisez, par ce sans-gêne, la paresse naturelle, et de sa propre pente elle vous entraînera et vous précipitera tôt ou tard dans l'abîme malgré vous.

De même, c'est un fait d'expérience universelle, que sans la piété et la pratique des conseils, — par exemple de la mortification des sens, — on ne persévère pas longtemps dans l'état

(1) *Traité de l'Amour de Dieu*, l. VIII, ch. VIII.

de grâce ; que, pour éviter sûrement le péché mortel, il faut — par la pratique habituelle du renoncement chrétien — viser un peu plus haut que le but — à l'exemple de tous les bons chasseurs, — pour l'atteindre sûrement ; que la nature déchue est un courant qui nous entraîne, et qu'il faut encore ramer, même pour demeurer en place.

« La pente nous emporte, dit éloquemment Bossuet, et notre propre poids nous précipite. Tellement que, dans la voie du salut, si l'on ne court, on retombe ; si on languit, on meurt bientôt ; si on ne fait tout, on ne fait rien ; enfin, marcher lentement, c'est rendre la chute infaillible » (Bossuet, 4e Sermon pour la *Fête de tous les Saints*).

Voilà pourquoi l'Esprit-Saint nous avertit que les petites négligences entraînent peu à peu les grandes chutes : *Qui spernit modica paulatim decidet* (*Eccli.*, 19, 1). La meilleure sauvegarde contre les péchés graves, c'est donc de s'efforcer de monter plus haut et de pratiquer quelques conseils de perfection. « Que celui qui est juste, dit S. Jean, s'il veut le rester, le devienne encore plus, et celui qui est saint, se sanctifie davantage » (1).

Après ces explications, le lecteur ne sera plus surpris que tous les théologiens, sans exception, qualifient de péché le *parti pris* à l'avance de négliger tous les conseils, alors même qu'il n'impliquerait aucun mépris positif.

Ils discutent seulement sur la **gravité d'un tel péché**. S. Thomas (2), Sanchez, Bonaci, Schram et bien d'autres affirment qu'il peut aller jusqu'à être mortel.

Cajetan, S. Liguori, les Salamanque, Scaramelli, pensent qu'il n'est d'ordinaire que péché véniel, par ce que le péril où un tel parti-pris nous expose de commettre des fautes graves n'est d'ordinaire qu'un péril éloigné. *Ratio est*, dit S. Liguori, *quia revera tale propositum tantum remote conducit ad mortale* (3).

---

(1) Qui justus est, justificetur adhuc, et sanctus, sanctificetur adhuc (*Apoc.*, 22, 11).

(2) 2a 2æ, q. 186, a. 2.

(3) *Theol. mor.*, l. IV, n° 12. Quæritur... an quilibet christianus graviter peccet, si proponat committere omnia venialia.

Que s'il n'y a aucun parti-pris, mais seulement ignorance, irréflexion, légèreté, ou négligence et même lâcheté, chaque manquement à un conseil n'est plus un péché, mais une imperfection.

Cette négligence n'en constitue pas moins un danger permanent, puisqu'elle nous met dans l'état de tiédeur et sur la pente du péché mortel. Il reste donc un précepte général, quoique indirect, de tendre à la perfection et de la pratiquer quelquefois, au moins par prudence, suivant les facilités et les convenances de notre profession.

Ajoutons un motif tiré de l'*ordre social*. La perfection chrétienne n'est au fond que l'amour de Dieu jusqu'à l'oubli de soi... Or, sans l'oubli de soi, venant tempérer la lutte pour la vie et les excès de l'individualisme, la société retomberait vite dans les affres de la barbarie. Comme l'a proclamé Notre-Seigneur, les chrétiens parfaits sont le sel de la terre, et il est nécessaire d'en trouver non seulement dans le clergé et les monastères, mais dans le monde séculier lui-même pour l'empêcher de tomber en dissolution, et de retourner à la barbarie (1).

Article II.

Nécessité pour les Religieux (2).

Pour les religieux liés par des vœux simples ou solennels à la pratique de la perfection, il est clair que le conseil de tendre à la vie parfaite qui est commun à tous les simples fidèles — et à chacun suivant sa profession — devient pour eux une véritable obligation d'état.

Tandis que pour les fidèles on ne peut faire appel, pour les y pousser, qu'à leur bonne volonté, à leur prudence et à leur sagesse, ainsi qu'à la beauté du noble idéal de la perfection

(1) Voir Brunetière, *Education et Instruction*, p. 22, 88, etc.

(2) Voir le *Code du Droit canon*, can. 487-672 ; — Suarez, *De Religione*, tr. VII ; — *Valuy*, Les vertus religieuses ; — Gautrelet, *Traité de l'état religieux* ; — Mgr Gay, *De la vie et des vertus chrétiennes*, tr. II.

chrétienne, et aux biens qui en découlent dès ici-bas pour le bonheur de tous et leur propre bonheur, — pour les religieux, au contraire, on doit faire appel à leurs engagements plus ou moins solennels et stables. Désormais, ils sont tenus de se plier sous le joug d'une discipline monastique, librement et irrévocablement acceptée. Désormais c'est pour eux un devoir d'état, impliquant la stabilité de certains moyens de perfection.

Cet état est appelé couramment un *état de perfection*, mot assez équivoque, il est vrai, car un simple fidèle pourrait être parfait sans être dans ce dit état de perfection, tandis qu'un religieux pourrait y être sans être parfait. L'état de perfection n'implique donc qu'une seule chose : l'obligation contractée de tendre à la perfection (1).

Encore cette obligation est-elle *restreinte*, et loin d'embrasser l'universalité des conseils évangéliques, encore moins l'obligation de tendre toujours au plus parfait, elle se borne seulement aux conseils propres à une seule règle, la règle de l'Ordre ou du monastère où l'on est entré.

Ainsi, par exemple, le soin des malades, ou des pauvres, le rachat des captifs, les œuvres d'enseignement ou de prédication ne s'imposent qu'à tels ou tels Ordres religieux et pas à tous.

Bien plus, le *mode* d'observer tels ou tels conseils, celui de pauvreté, par exemple, n'est pas le même chez les Capucins et chez les Jésuites. En sorte que c'est la Règle dont on a fait profession qui déterminera le nombre et la nature des conseils évangéliques auxquels on s'est engagé, ainsi que la manière dont on doit les pratiquer (2).

Cependant, il y a quelque chose de commun à tous les Ordres religieux, et qui constitue l'essence même de la vie religieuse, ce sont les trois vœux d'obéissance, de chasteté et de pauvreté.

---

(1) Non oportet quod quicumque est in religione, jam sit perfectus, sed quod ad perfectionem tendat (*S. Thomas*, 2a 2æ, q. 186, a. 1, ad 3).

(2) Voir Gautrelet-Choupin, *De l'Etat religieux*, où l'on trouve des détails très utiles sur l'obligation de la règle.

On sait avec quelle violence et quel acharnement Luther, Wiclef et les autres Réformateurs attaquèrent le principe même de ces vœux, comme s'ils rendaient incapables de pratiquer les conseils évangéliques et même les commandements. Mais l'expérience a démontré que ces trois vœux faisaient la force invincible et la gloire la plus pure des Ordres religieux. Et l'erreur protestante a été justement condamnée et flétrie par l'Eglise, notamment dans la VIIIe session du Concile de Constance, tenu en 1418 (1).

Un renouveau de la même erreur a semblé reparaître avec l'Américanisme, aussitôt condamné par Léon XIII, dans son encyclique *Testem benevolentiæ* du 22 janvier 1899.

Que s'il y a pour tous les religieux une véritable obligation par eux contractée de tendre à la perfection en obéissant ponctuellement à leur règle monastique, il reste à préciser la gravité de cette obligation.

Or, sur ce point, le sentiment des théologiens est unanime et peut se résumer ainsi.

La règle, *considérée dans son ensemble*, oblige *sub gravi*, en sorte qu'un religieux qui serait résolu positivement à ne plus observer sa règle et à ne plus tendre à la perfection par l'observation de cette règle, ou à vivre désormais sans ne plus s'en soucier, pécherait mortellement (2). Il serait même, suivant l'expression de Denys le Chartreux, « dans un état continuel de péché mortel » (3).

Embrasser une règle de vie parfaite et s'y obliger par vœu public constitue en effet, de l'aveu de tous, une obligation rigoureuse et grave.

Cependant, remarquons-le bien, cette obligation n'a une telle gravité que si l'on considère la règle monastique dans son ensemble. Considérée en détail et prise dans chacun de ses articles, la règle ne comporte pas une obligation si rigoureuse.

---

(1) *Enchiridion*, p. 188.

(2) Peccat mortaliter religiosus qui firmiter statuit non tendere ad perfectionem, vel nullo modo de ea curare (S. Liguori, *Theol. mor.*, l. iv, n° 18).

(3) Imo tota vita eorum est quasi quoddam peccare continuum (*De Reform. claustr.*, a. 6).

Bien plus, chaque fois qu'un point de règle n'intéresse pas directement les vœux de chasteté, de pauvreté et d'obéissance, ce point, — quoique réglementaire, — n'oblige pas, *par lui-même*, sous peine de péché, même véniel. Il y a donc des règles monastiques simplement *directives* dont l'omission n'est pas un péché, mais une imperfection. Telle est, en effet, la volonté formelle des législateurs monastiques, — comme on le voit par exemple dans les constitutions des Dominicains.

De la part des fondateurs d'Ordres religieux, rien de plus sage. Inutile d'aggraver à ce point le joug. Si tous les points de règle — quelle qu'en soit l'importance relative — s'imposaient toujours sous peine de péché véniel, l'état religieux deviendrait une occasion perpétuelle de péché, loin d'être un moyen facile de perfection et un port de salut pour les âmes qui s'y réfugient.

Il n'est pas rare néanmoins qu'*indirectement* la violation d'un point de règle entraîne quelque péché véniel à cause du motif désordonné qui la provoque. Ce sera alors un péché de paresse, par exemple, de gourmandise, de sensualité, d'orgueil, de curiosité, de colère, etc., et point un péché de désobéissance à la règle.

Il y a cependant trois cas où la désobéissance serait un véritable péché, qui pourrait même atteindre jusqu'à la gravité du mortel.

Le *premier* est celui où à la désobéissance s'ajouterait un *mépris formel* de la règle ou du législateur — mépris directement contraire aux vœux de religion.

Le *second*, dont nous avons déjà parlé, suppose le *parti pris* de ne plus observer la règle et de ne plus tendre par elle à la perfection : ce qui serait encore directement contraire aux vœux.

Enfin, le *troisième* est le cas où le supérieur ordonnerait expressément, au nom de la sainte obéissance ou — ce qui revient au même —, ajouterait à la règle une censure ecclésiastique. Il est clair que la transgression serait alors directement contraire au vœu d'obéissance et, partant, une faute grave.

On pourrait ajouter un *quatrième* cas, quoiqu'il ne concerne

que le supérieur et non ses subordonnés. Comme c'est à lui qu'incombe la responsabilité de l'observation de la règle dans une communauté, sa négligence à la laisser violer sur un point important, comme le silence, la clôture, l'entrée dans la cellule d'autrui, les lectures défendues, etc., pourrait facilement devenir une négligence gravement coupable et un péché mortel. Il serait facile de montrer combien ces négligences des supérieurs à réprimer les abus sont contraires aux devoirs les plus élémentaires de leur charge ; combien elles risquent de conduire au relâchement de la vie monastique dans une communauté religieuse et finalement à la ruine de la maison (1).

Article III.

Nécessité pour le clergé séculier (2).

Dans la hiérarchie du clergé séculier nous pouvons distinguer trois ordres et poser pour chacun d'eux la question de la nécessité de la perfection chrétienne : les *évêques*, les *prêtres* et les *ministres inférieurs*.

Cependant, comme ces trois ordres ne sont que des participations plus ou moins complètes au sacerdoce de la Nouvelle Loi, nous commencerons par une thèse générale sur la perfection essentielle au sacerdoce de Jésus-Christ.

I. — Voici la **thèse générale** unanimement soutenue par tous les théologiens catholiques.

Tandis que la profession religieuse n'est qu'un état de perfection à *acquérir*, le sacerdoce suppose une perfection *déjà*

---

(1) Potest prælatus regularis graviter peccare negligendo culpas veniales in subditis, imo et inobservantiam circa regulas, quæ tamen non obligant subditos ad peccatum etiam veniale ; quia in hâc ipsa negligentia prælatus defuit graviter obligationi qua ex munere suo tenetur consulere potissimum bono spirituali et profectui subditorum et observantiæ regulari, quæ per hujusmodi defectus toleratos maxime labefactatur (De Lugo, *De just. et jure*, Disp. 9, sec. 3, n° 21, t.VI, p. 23).

(2) Voir J.-J. Olier, *Traité des SS. Ordres* ; — *Tronson, Examens particuliers* ; — Dubois, *Le saint Prêtre* ; — Gibbons, *L'ambassadeur du Christ* ; — Manning, *Le Sacerdoce éternel* ; — Card. Mercier, *La Vie intérieure* ; — Mgr Lelong, *Le Prêtre*.

acquise, au moins à un degré suffisant pour pouvoir exercer utilement et dignement les diverses fonctions du saint ministère. Les religieux ne s'engagent qu'à tendre vers la perfection ; tandis que celui qui reçoit la consécration sacerdotale s'engage déjà à l'exercer. Toute la différence entre le religieux et le prêtre se résume en cette opposition de deux notions : la perfection à acquérir et la perfection à exercer, *perfectio acquirenda, perfectio exercenda*. Voilà pourquoi S. Jérôme dans son Epître à Rustique lui écrit : « Vivez ainsi dans votre monastère que vous méritiez de devenir clerc et prêtre : *Sic vive in monasterio ut clericus esse merearis* » (1). Et S. Thomas de formuler ainsi la même thèse : « Pour recevoir les ordres sacrés, il est requis d'avoir une sainteté intérieure plus grande que pour prononcer les vœux de religion » : *Ad sacros ordines requiritur major sanctitas interior quam requirat etiam religionis status* (2). Il faut être devenu un bon religieux, être déjà d'une vertu éprouvée pour mériter de devenir prêtre.

Il serait facile d'apporter les preuves de cette thèse fondamentale, mais, comme elles dépasseraient de beaucoup le cadre de cet article, nous nous bornerons à de brèves indications sur les arguments d'Ecriture Sainte, de Tradition et de raison qui la prouvent.

A. — Interrogeons l'**Ecriture Sainte** et constatons que déjà sous l'ancienne Loi une certaine sainteté, dite légale, était imposée aux ministres sacrés. « Purifiez-vous, dit le Prophète, vous qui portez les vases sacrés du Seigneur » (3).

Et le Lévitique avait dit des lévites : « Ils seront saints à cause de la sainteté du Dieu qu'ils servent ; ils ne profaneront pas son saint nom ; et ils seront saints pour offrir au Seigneur l'encens et les pains consacrés » (4).

---

(1) *Epist. IV* ad Rusticum.

(2) 2a 2æ, q. 184, a. 8. — Cf. *Concile de Trente*, sess. XXII, de Reform., c. 1. — *Léon XIII*, Encycl. *Quod multum* (12 août 1886) ; *Depuis le jour* (8 sept.1899) ; — *Pie X*, *Exhortatio ad clerum* (4 août 1908) ; — *Codex*, can. 124-127 ; — *Imitation de Jésus-Christ*, l. IV, ch. V.

(3) Mundamini qui fertis vasa Domini (*Isaie*, LII, 12).

(4) Sancti erunt Deo suo, et non polluent nomen ejus ; incensum enim Domini et panes Dei offerunt, et ideo sancti erunt (*Levit.*, XXI, 6).

Si cela était déjà vrai sous l'Ancienne Loi qui n'était qu'ombre et figure, combien plus littéralement vrai pour ces prêtres de la Loi Nouvelle auxquels Notre-Seigneur lui-même dit solennellement : « Vous êtes la lumière du monde ; vous êtes le sel de la terre ! » Que si ce sel venait à s'affadir, comment conserver la société ? Que si leur lumière venait à s'éteindre, comment l'orienter ? (1).

Notre-Seigneur leur a encore dit, dans un des moments les plus solennels de sa vie : « Je suis le cep de vigne, vous êtes mes rameaux » ; parabole aussi touchante qu'expressive, pour leur faire comprendre que toute la vie et la sainteté du chef devaient passer dans les membres, pour qu'ils restent dignes de lui, vivants et féconds comme lui.

Parlant sans figure ni parabole, les Apôtres ont d'ailleurs tracé le tableau du nouveau prêtre en ces termes : « Il doit être d'une conduite irréprochable, prudent, pudique, orné des vertus, jouissant d'une bonne réputation même parmi les infidèles, et pouvant être le modèle de tous les fidèles, par ses paroles, sa conversation, sa charité, sa foi, la pureté de la doctrine, l'intégrité des mœurs, la gravité de sa vie ; qu'il ne se mêle point aux négoces de ce monde ; qu'il soit uniquement l'homme de Dieu, et le modèle accompli de son troupeau » (2).

En un mot, il doit être l'image vivante du Christ qu'il représente auprès des fidèles, *Pro Christo legatione fungimur* (*II Cor.*, 5, 20), dit S. Paul, qui en conclut : *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi* (*I Cor.*, 4, 16).

B. — Après une description si claire et si complète de la sainteté exigée par Notre-Seigneur de tous ses ministres, l'enseignement de la **Tradition catholique** ne pouvait qu'être

---

(1) *Matt.*, V, 13-16. Vos estis sal terræ... Vos estis lux mundi... Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum qui in cœlis est.

(2) Ut sit irreprehensibilis, prudens, ornatus, pudicus, bonum testimonium habens ab iis qui foris sunt ; ut se præbeat exemplum fidelium in verbo, in conversatione, in charitate, in fide, in doctrina, in integritate, in gravitate ; ut non se implicet negotiis sæcularibus, sed sit perfectus homo Dei, atque forma gregis ex animo. S. Paul, I *Tim.*, III, 2 ; IV, 12 et 15 ; — *II Tim.*, II, 4, 22 ; III, 17 ; — *Tit.*, II, 7, 8 ; — *I Petr.*, V, 3.

unanime à s'en faire l'écho. Tous les Pères de l'Eglise grecque ou latine et tous leurs grands Docteurs nous en fourniraient des textes à l'infini (1).

Pour être bref, contentons-nous de citer ce texte décisif de S. Thomas : « Pour remplir d'une manière idoine les fonctions des saints Ordres, il ne suffit pas d'une bonté quelconque, mais il faut une bonté éminente, afin que ceux qui sont élevés au-dessus des peuples par le caractère de l'ordre leur soient aussi supérieurs par le mérite de leur sainteté » (2).

Aussi bien, chaque fois que, dans le cours des âges, le clergé semble se relâcher de sa ferveur et s'éloigner de l'idéal de sainteté qui lui avait été imposé par son divin fondateur, aussitôt la voix des Conciles s'éleva pour protester et suscita, au sein même du clergé, des légions militantes de réformateurs, qui le rappelèrent aux devoirs de sa sainte mission.

Comme exemple, citons le concile de Trente, dans son célèbre chapitre sur la Réforme : « Il convient et il faut absolument que les clercs appelés à l'héritage du Seigneur façonnent ainsi leur vie et leurs mœurs, que rien dans leurs manières, leurs gestes, leur démarche, leur langage et toute leur personne n'apparaisse qui ne soit empreint de sérieux, de modération et de piété » (3).

C. — Les **preuves de raison** abondent. Ramenons-les, pour abréger, aux trois suivantes :

1° *Le prêtre est le médiateur entre Dieu et les hommes*, car il n'y qu'un seul Prêtre, un seul Médiateur, Notre-Seigneur Jésus-Christ, *unus mediator Dei et hominum* (*I Tim.*, 2, 5), dont tous les autres prêtres ne sont que les membres ou les représentants, *Sacerdos alter Christus*.

---

(1) Voir ces textes, RAYNAUD, *Le Prêtre d'après les Pères*.

(2) Ad idoneam executionem Ordinis non sufficit bonitas qualiscumque, sed requiritur bonitas excellens ; ut sicut illi qui Ordinem suscipiunt, super plebem constituuntur gradu Ordinis, ita et superiores sint merito sanctitatis. *Sum. th.*, Suppl., q. 35, a. 1, ad 3.

(3) Sic decet omnino clericos in sortem Domini vocatos, vitam moresque suos omnes componere, ut habitu, gestu, incessu, sermone aliisque omnibus rebus, nihil nisi grave, moderatum ac religione plenum præ se ferant (*Sess.*, XXII, c. 1, *De Reformat.*).

Aucune autre mission, aucune profession religieuse, ni celle des Chartreux, des Trappistes, ou des Jésuites, ne peut élever une créature à une dignité si surhumaine, si incomparable. Pour s'en montrer vraiment digne, le prêtre doit avoir sans cesse présente à ses yeux une si éminente dignité. Puisque nous sommes les membres de Jésus-Christ, Souverain Prêtre, non seulement nous n'oserions prostituer ces membres, selon l'énergique expression de S. Paul : *Tollens ergo membra Christi, faciam membra meretricis* ? (*I Cor.*, VI, 15) ; mais encore nous nous efforcerons de les honorer par une grande sainteté, car l'honneur ou le déshonneur des membres retombe sur le chef et l'honneur ou le déshonneur des ministres de la religion retombe sur la religion elle-même.

Au fond, c'est là le même raisonnement qu'après la dernière Cène Notre-Seigneur proposait à ses disciples dans la parabole du cep de vigne et des rameaux. D'où l'obligation de vivre de la vie du Christ par une imitation assidue, comme le pratiquait S. Paul, en exigeant de la part de tous ses disciples une noble émulation : *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi* (*I Cor.*, 4, 16) et partant le prêtre doit, comme Notre-Seigneur, être vraiment saint, immaculé, sans tache, séparé de la tourbe des pécheurs, et élevé à la hauteur des cieux : *Sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus et excelsior cœlis factus* (*Hebr.*, 7, 26).

2° Le prêtre est par état *voué à la virginité et au ministère de la prière publique* : c'est là pour lui la deuxième raison d'être vraiment saint. Sans la pratique habituelle de la vie intérieure et de la sainteté, le prêtre ne pourra rester pur et chaste, l'expérience ne le démontre que trop. Il tombera sûrement et peut-être lourdement, et deviendra indigne d'exercer ses fonctions de médiateur entre Dieu et les hommes, soit au saint Autel, soit dans l'administration des sacrements et dans tous les offices de la prière publique.

De l'indignité naîtra bientôt le dégoût de ses saintes fonctions, et comme le cœur humain ne peut vivre dans le vide complet, si le cœur du prêtre est vide de Dieu, de quel amour malsain se remplira-t-il ? Malheureux homme, qui désormais

est sorti de la voie et ne trouvera plus de repos ici-bas !

3° Enfin le *ministère* que le prêtre doit exercer auprès des âmes est à la fois *le plus saint et le plus périlleux* : nouvelle raison pour lui d'avoir une éminente sainteté.

a) C'est le ministère *le plus saint*, puisqu'il a pour mission de sanctifier les âmes par les sacrements et aussi par la parole et par l'exemple : autant de raisons qui exigent un degré peu commun de sainteté. Impossible de s'y soustraire, car si l'on est religieux *pour soi*, on est prêtre *pour les autres*, suivant la parole de S. Paul : *pro hominibus constituitur* (*Hebr.*, 5, 1).

b) C'est aussi le ministère *le plus périlleux*, car il doit guérir les maladies les plus contagieuses sans contracter la contagion, et comme le rayon de soleil purifie la boue sans se ternir, il doit vivre avec les choses saintes sans se familiariser avec elles ; vivre dans le monde sans devenir mondain ; vivre sans le secours d'une règle extérieure et protectrice, tout en demeurant régulier et fidèle à une discipline volontaire. Enfin, — ce qui n'est pas pour lui un moindre sujet de découragement, — il doit demeurer dévoué aux âmes malgré les pires ingratitudes et les pires injustices.

En face de ces périls, de ces charges, de ces responsabilités parfois écrasantes même pour des épaules angéliques — *onus angelicis humeris tremendum* — on comprend mieux la vérité de la parole de S. Thomas, citée plus haut : « La sainteté qui suffit pour prononcer des vœux de religion est loin de suffire pour accepter les ordres sacrés. »

On comprend aussi que certains prêtres, après quelques années d'expérience dans le ministère, déconcertés par des difficultés qu'ils n'avaient point soupçonnées — malgré les avis réitérés de leurs directeurs qu'ils croyaient exagérés — reculent effrayés d'être si peu à la hauteur de si grandes responsabilités, et ne pouvant plus retourner à l'état séculier, à jamais fermé pour eux, se décident à aller chercher un refuge et un abri dans quelque ordre religieux, pour y mettre leur responsabilité à couvert et leur salut en sûreté.

Que si ces pauvres prêtres n'ont pas le courage de se faire religieux, ni de se soutenir à la hauteur de la sainteté de leur

vocation, que deviendront-ils ? C'est le secret de Dieu, et aussi celui des confesseurs de retraites pastorales !

Après cela, il nous semble entièrement superflu de réfuter l'objection banale : « La perfection n'est bonne que pour les religieux et les moines : elles n'est pas faite pour nous ! » Voilà la saisissante réplique de l'auteur de l'Imitation, qui, pourtant, était un moine.

« Voici que tu es devenu prêtre... Tu n'as point allégé ton fardeau, mais tu t'es plus étroitement encore enchaîné aux liens d'une discipline, et voué à une sainteté encore plus grande. Un prêtre doit être orné de toutes les vertus, et donner à tout le monde l'exemple d'une bonne vie. Sa conversation est désormais dans les cieux avec les anges, ou sur la terre avec les âmes parfaites ! » (1).

*
* *

II. — La doctrine que nous venons d'exposer s'applique au sacerdoce en général, mais il est facile de la préciser davantage en l'appliquant à chacun des trois ordres de la hiérarchie ecclésiastique : les évêques, les simples prêtres et les ministres inférieurs, qui tous ensemble sont les démembrements ou les participations à divers degrés d'un même sacerdoce.

1° **Les évêques** sont la tête du corps mystique de la sainte Eglise et c'est en eux surtout que doit résider en plénitude la sainteté, pour découler du chef dans tous les membres. Ayant la plénitude du Sacerdoce, ils doivent en posséder toute la sainteté. Telle est la thèse que développent à l'envi tous les théologiens. Aussi appellent-ils l'état épiscopal un état de perfection *simpliciter* ou sans aucune restriction.

Ecoutons Suarez : « Omnino asserendum est, dit-il, episcopos ratione pastoralis muneris, esse in statu perfectionis,

(1) Ecce sacerdos factus es... Non alleviasti onus tuum, sed arctiori jam alligatus es vinculo disciplinæ et ad majorem teneris perfectionem sanctitatis. Sacerdos omnibus virtutibus debet esse ornatus, et aliis bonæ vitæ exemplum præbere. Ejus conversatio cum angelis in cœlo, aut perfectis viris in terra ! (Lib. IV, cap. 5).

non tanquam in via ad illam, sed tanquam in termino, qui proprie dicitur status perfectionis et perficientium. Ita docet S. Thomas et consentit Gerson, nec aliquis scholasticorum dissentit » (*De statu relig.*, l. I, c. 15, n° 5).

2° Pour ce qui regarde les **simples prêtres**, les théologiens ont une manière un peu adoucie de s'exprimer, qui leur permet une distinction entre le caractère sacerdotal lui-même et son exercice dans le ministère des âmes. Le prêtre en effet pourrait — au moins théoriquement — tout en étant revêtu du caractère sacerdotal, ne pas en exercer toutes les fonctions, au moins les plus redoutables par la responsabilité qu'elles entraînent, ou ne les exercer que rarement.

Il pourrait, par exemple, du consentement de son évêque, se vouer à d'autres œuvres, comme l'enseignement des lettres ou des sciences, — et même se décharger complètement du ministère des âmes, en se faisant religieux.

Un tel prêtre, n'étant pas voué nécessairement au ministère des âmes, n'est donc pas complètement tenu au degré de perfection et de sainteté qu'il exige.

C'est ce que veut signifier S. Thomas lorsqu'il dit d'un prêtre en général qu'il n'est pas, par le seul fait de son ordination, complètement voué à l'état de perfection : *non ponitur simpliciter in statu perfectionis* (2a 2æ, q. 184, a. 6).

Mais, comme on le voit, la distinction est bien plutôt théorique que pratique. Un prêtre en activité, qui n'exercerait aucun ministère, est un cas qui ne se conçoit guère.

Au surplus, ce prêtre dira bien tous les jours la sainte messe et ne pourra se décharger ni du célibat, ni de l'office de la prière publique. De ce chef encore, il sera bien tenu à toute la perfection que suppose la célébration quotidienne de la sainte messe, l'état habituel de chasteté parfaite, et enfin le ministère de la prière publique. Alors même qu'il n'exercerait aucune autre fonction, celles-ci sont bien largement suffisantes pour l'obliger à tendre à une haute sainteté.

Donc, quelle que soit la manière plus ou moins rigoureuse dont certains théologiens ont coutume de s'exprimer sur la sainteté sacerdotale, ils sont tous d'accord pour reconnaître

que si l'état du simple prêtre est un état de sainteté un peu inférieur à celui de l'évêque, il est pourtant bien supérieur à tout autre état, même à l'état religieux, et partant qu'il doit être aussi supérieur en perfection ou sainteté.

3° Quant aux **ministres inférieurs**, la question du degré de la sainteté relative exigée d'eux ne se pose plus aujourd'hui, où tous sont destinés à devenir prochainement des prêtres. C'est donc pour eux tous une véritable préparation, un noviciat de la sainteté sacerdotale que l'on demande d'eux. Ils doivent être d'autant plus parfaits qu'ils s'approchent de plus près des saints autels et du sacerdoce.

Pour les vertus spéciales à chacun de ces ordres mineurs, on lira avec fruit les *Traités des saints Ordres* qui sont entre toutes les mains des aspirants au sacerdoce (1). Inutile d'insister ici : le sujet nous déborde et nous sortirions du cadre que nous nous sommes tracé.

---

(1) Gontier, *Explication du Pontifical* ; — Bacuez, *Instruct. et Médit. à l'usage des ordinands.*

DEUXIÈME PARTIE

LES OBSTACLES A VAINCRE

Après avoir étudié le *but* supérieur où nous devons tendre dans la direction de notre vie chrétienne, nous étudierons les *obstacles* que nous avons à écarter sur notre chemin. Nous verrons ensuite les *secours* surnaturels que Dieu nous tient en réserve, et les *moyens* pratiques que nous avons à prendre pour atteindre le but.

Ces **obstacles** sont de trois sortes. Nous les trouvons en nous-mêmes, ou dans nos semblables, ou bien dans l'ennemi du genre humain, le démon.

En nous-mêmes, c'est la triple concupiscence, suite lamentable du péché originel : *orgueil*, *sensualité*, *amour des richesses*. Autour de nous, ce sont les scandales du *monde* qui risquent de nous entraîner ; c'est aussi le *démon*, surnommé par Notre-Seigneur le Prince de ce monde.

En tout, **cinq sujets** à étudier, qu'il sera bon de faire précéder par deux études préliminaires, l'une sur la *tentation*, l'autre sur la *concupiscence* en général — et que nous ferons suivre d'un important corollaire sur la *nécessité du sacrifice* pour pratiquer l'amour de Dieu.

CHAPITRE PREMIER

De la Tentation.

Nous dirons sa *nature* et ses degrés, son *utilité* et sa nécessité, enfin la manière de s'y comporter *avant*, *pendant* et *après*, à l'exemple de Notre-Seigneur.

I. — **Notion générale.** — Toute excitation au mal est une tentation ; que cette excitation soit intérieure ou extérieure, que le mal soit positif ou négatif, action ou omission : il importe peu.

Inutile d'insister sur cette notion, que notre expérience intime ne nous a rendu, malheureusement, que trop familière.

Parlons seulement de ce qu'on a appelé les **trois degrés** de la tentation, et que l'on ne trouve pas toujours exposé assez clairement ni sans équivoque dans bon nombre d'auteurs ascétiques.

La tentation frappe successivement à la porte des trois facultés de l'âme : celle de la connaissance, celle de l'appétit sensible et intellectuel, enfin celle de la volonté. L'objet proposé par le tentateur doit en effet provoquer d'abord la connaissance, puis le plaisir ou complaisance involontaire, et enfin le consentement ou le refus de la volonté libre.

Il est clair en effet que pour vouloir une chose, il faut d'abord la connaître, et que pour la vouloir quoique moralement mauvaise, il faut lui trouver quelque attrait. Ce sont les séductions plus ou moins captivantes de cet attrait qui sollicitent notre volonté libre et la font consentir au mal.

Mais, comme on le voit clairement, grâce à la distinction de ces trois étapes, ce n'est ni la connaissance de l'esprit, ni la délectation involontaire qui peut en résulter dans la sensibilité, qui constitue le péché. Le péché est tout entier dans la troisième faculté, celle de la volonté.

Encore devons-nous ajouter ici une précision nouvelle ; car la volonté n'est pas toujours libre. Il y a plusieurs obstacles naturels qui peuvent diminuer et même supprimer complètement, dans un moment donné, son libre arbitre, et que les théologiens étudient longuement, en les ramenant à quatre : l'*ignorance*, la *concupiscence*, la *crainte* et la *violence*. Il est clair en effet que les actes volontairement accomplis dans l'ignorance de leur interdiction, ou sous l'empire de la concupiscence, dans le sommeil par ex., ou dans l'égarement d'une peur qui trouble la raison, ou bien enfin sous l'empire d'une violence étrangère, ne sont pas libres ni imputables à la responsabilité.

En conséquence, le consentement de la volonté à une action mauvaise ne lui est imputable que si elle jouit de sa liberté normale et dans la mesure même où elle en jouit. Un acte de volonté peut donc être accompli avec un consentement plus ou moins complet et plus ou moins coupable ou excusable (1).

La mesure exacte de cette culpabilité échappe souvent au regard de l'homme qui doit en laisser l'appréciation complète à Celui qui, seul, « scrute les reins et les cœurs ».

Quant à l'objet sur lequel peut porter notre consentement, il est d'une double nature. On peut ne consentir qu'à la délectation intérieure, déjà éveillée par la tentation, sans consentir à aller plus loin et à consommer l'acte coupable. Le péché est alors intérieur, c'est un péché de pensée ou de désir. Ou bien on peut vouloir consommer cette action elle-même, extérieurement. Ainsi dans une tentation de vengeance, je puis me complaire seulement dans le désir de me venger (péché de pensée) ou bien dans l'acte même de la vengeance réelle que j'exécute.

Le péché de vengeance est consommé dans le second cas, mais il est déjà commencé dans le premier. Or c'est seulement par la volonté libre qu'il est péché.

Il n'est donc pas exact de dire, avec certains auteurs, que

---

(1) Pour les développements de ces quatre obstacles à la pleine liberté, voir tous les traités de Théologie morale.

le péché est commencé dans l'appétit sensitif par la délectation qu'il éprouve, et consommé dans la volonté. Il ne pourrait être commencé dans l'appétit sensible et la délectation que par le concours surajouté de la volonté, c.-à-d. par une complaisance volontaire, laquelle pourrait être bien suffisante pour constituer un péché, même mortel (1).

Utilité de ces distinctions. Il importait de bien distinguer ces divers degrés de la tentation pour éclairer les fidèles qui en ont souvent grand besoin. Les uns, trop timorés, voient le péché dans la seule pensée spontanée du mal, ou dans le plaisir et l'attrait involontaire que cette pensée a éveillés par contre-coup dans notre sensibilité, malgré les protestations de la volonté ; d'autres, au contraire, se reprochent à peine les complaisances les moins déguisées au plaisir intérieur et ne s'alarment que des actions extérieures.

C'est au directeur à réveiller les consciences endormies de ceux-ci et à rassurer les craintes exagérées de ceux-là ; en un mot, c'est à lui de faire l'éducation des consciences.

*
* *

II. — **Utilité de la tentation.** Il entre dans les desseins de la divine Providence que tous les hommes — sans exception — soient tentés, et même que leur vie tout entière ne soit guère qu'une longue série de luttes et de tentations : *militia est vita hominis super terram* (*Job.*, 7, 1) ; parce que la tentation c'est l'épreuve et que l'épreuve est la condition nécessaire du mérite et de la récompense : *non coronabitur nisi qui legitime certaverit* (II *Tim.*, 2, 5). Telle est la loi, parfaitement raisonnable.

Que si la tentation est indispensable à tous les élus, elle est encore plus nécessaire à ces âmes de choix qui aspirent à une perfection plus haute, soit dans l'état religieux, soit dans le sacerdoce. Dès leur entrée dans ces voies plus parfaites, l'Esprit-Saint a eu soin de les en avertir : *Fili accedens ad*

(1) Cf. S. François de Sales, *Introd.*, l. IV, c. 3.

servitutem Dei, præpara animam tuam ad tentationem (*Eccli*, 2, 1). C'est même lorsque notre offrande a été le plus agréée de Dieu, lorsque nous nous sommes senti le plus près de son cœur, que la tentation est venue nous éprouver davantage : *Quia acceptus eras Deo, necesse fuit ut tentatio probaret te* (*Tob.*, XII, 13).

Et saint Paul de nous en donner la raison : « notre vertu ne se perfectionne que dans l'infirmité de l'épreuve » : *Virtus in infirmitate perficitur* (II *Cor.*, 12, 9).

C'est en effet dans ce creuset brûlant de la tentation que l'âme finit de se purifier de ses scories, qu'elle expie le passé, et achève de se dégager des attaches sensibles aux biens d'ici-bas pour ne s'attacher qu'à Dieu et à mettre toute sa confiance en Lui seul.

C'est en essuyant les assauts de la tentation que nous expérimentons mieux notre faiblesse, que nous ouvrons les yeux sur notre misère originelle, que nous prenons une conscience plus claire de notre néant et du besoin infini que nous avons du sécours de Dieu.

Alors notre humilité se développe en profondeur et nous grandissons proportionnellement dans la vertu divine : *cum infirmor, tunc potens sum* (II *Cor.*, 12, 10).

En même temps, c'est dans l'exercice de la lutte que se développe l'énergie virile et la puissance propre de notre volonté ; c'est alors qu'elle se retrempe, s'aguerrit et se prépare à résister à d'autres assauts encore plus rudes de cette vie.

Enfin, la tentation est, comme la souffrance, le creuset de l'amour divin : l'amour en sort plus pur, plus ardent, et comme l'amour de Dieu et des âmes est le résumé de la perfection chrétienne, on peut conclure que la tentation est le creuset de la perfection, le moule des âmes fortes : point d'âme vraiment forte qui n'ait connu l'épreuve : *virtus in infirmitate perficitur* (II *Cor.*, 12, 9).

Allons encore plus loin et ajoutons que si l'épreuve de la tentation est nécessaire pour tous ceux qui aspirent à la perfection chrétienne, elle l'est spécialement pour tous ceux qui doivent devenir des directeurs d'âmes. En voici la raison.

Pourquoi Notre-Seigneur lui-même a-t-il voulu être tenté dans le désert ? Etait-ce pour sa propre perfection ? Il est clair que non : ce n'était pas pour lui, c'était pour nous. L'Apôtre nous le dit expressément : *Debuit per omnia fratribus similari* (*Hebr.*, 2, 17). Non content de revêtir une chair mortelle, le Verbe de Dieu en a pris toutes les misères et les infirmités — sauf le péché et l'ignorance — afin qu'au lieu d'éloigner les âmes par l'éclat de sa grandeur et l'appareil de son infinie Majesté, il pût attirer à lui jusqu'aux plus timides et aux plus petits et gagner leur confiance. « Je connais bien vos misères et vos infirmités, semble-t-il nous dire, puisque j'ai voulu les éprouver moi-même. Venez donc à moi avec confiance, je vous soulagerai » : *Venite ad me omnes et ego reficiam vos* (*Matt.*, 11, 28).

Et S. Paul de conclure : approchons donc sans crainte, avec une entière confiance du trône de sa miséricorde : *Adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiæ ut misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno* (*Hebr.*, 4, 16). La raison est que notre Pontife saura compatir à toutes nos faiblesses les ayant toutes connues, sauf le péché : *Non habemus Pontificem qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum autem per omnia, pro similitudine absque peccato* (*Hebr.*, 4, 15).

De même en est-il des ministres de Jésus-Christ, et des directeurs d'âmes, pour les mêmes raisons. Et voilà pourquoi S. Paul nous dit qu'ils ont été choisis exprès, non parmi les anges, mais parmi les enfants des hommes, afin de pouvoir mieux compatir à toutes leurs misères. *Omnis namque Pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur, qui condolere possit iis qui ignorant et errant, quoniam et ipse circumdatus est infirmitate* (*Hebr.*, 5, 1, 2).

Les pécheurs, en effet, ont besoin de trouver en leurs prêtres un cœur plein de bonté, de tendresse paternelle : *indutus viscera misericordia Dei* (*Col.*, 3, 12), un cœur qui, bien loin de les rebuter par le mépris hautain du Pharisien ou la sévérité excessive du janséniste, sache au contraire comprendre

leurs faiblesses, s'y montrer compatissant et aimer les malades pour les mieux guérir.

Pour cela, un moyen très efficace est d'avoir soi-même éprouvé les mêmes misères, d'avoir eu besoin de la même pitié, de la même tendresse, de la même main paternelle pour nous soutenir ou nous relever.

Assurément, il faut par dessus tout redouter le péché, que notre divin modèle n'a jamais souffert, *tentatum per omnia absque peccato* (*Hebr.*, 4, 15), le péché qui ternit la beauté de l'âme, qui altère si profondément cette délicatesse virginale qui rend une âme sacerdotale tendre et compatissante aux maux des pauvres pécheurs. Mais il ne faut pas redouter avec excès la tentation elle-même, puisqu'elle est si utile à notre sanctification et au bien des âmes. Cette crainte exagérée viendrait d'une secrète paresse ou d'un sentiment de pusillanimité. Comme Chrysostome, ne redoutons qu'une seule chose, le péché : *unum timet Chrysostomus, peccatum.*

N'imitons pas ces âmes pusillanimes qui ayant embrassé la vie parfaite, en croyant, par une singulière illusion, y trouver le repos et avoir fui le champ de bataille, se trouvent tout à coup surprises, découragées à la première tentation qui survient, et se lamentent devant Dieu et devant les hommes.

« Ah ! mes chères âmes, leur répond l'aimable S. François de Sales, croyez-vous que la perfection ne consiste qu'en douceurs et suavités spirituelles et qu'il suffise de dormir paisiblement dans la barque, pour aborder sans fatigue au port du salut ? Voudrez-vous ressembler à ces soldats de garnison qui ont tout à souhait en temps de paix, dans une bonne ville, qui font bonne chère et qui font les maîtres dans la maison de leurs hôtes, et néanmoins ils s'appellent des soldats, font les vaillants et les courageux, tant qu'ils ne sont point à la bataille et à la guerre. Certes, Notre-Seigneur ne veut pas de ces soldats en son armée, il ne veut que des combattants et des vainqueurs et non pas des fainéants ! »

Donc, bien loin de désirer une quiétude chimérique que nous ne trouverions d'ailleurs nulle part en cette vie, apprenons à combattre, et exerçons-nous dès maintenant aux luttes

plus terribles encore qui nous attendent plus tard. Et c'est Notre-Seigneur qui va nous apprendre lui-même ce grand art du combat, en nous montrant par son exemple la manière de s'y préparer, de combattre et de vaincre, et la manière de se comporter après la victoire.

*
* *

III. — **Préparation au combat**. Notre-Seigneur, au désert, avant les approches de la tentation, *veille* et *prie*, comme il le recommandera à ses apôtres : *Vigilate et orate ne intretis in tentationem* (*Marc*, 14,38). Deux préparations également utiles.

La *vigilance* nous met à l'abri des surprises de l'ennemi ; elle nous découvre le danger aussitôt qu'il se présente, et nous fait tenir toujours prêts au combat. La vigilance surtout nous fait fuir les occasions dangereuses et nous préserve des imprudences où nous pourrions trouver notre perte avec la punition de notre témérité.

Parmi ces imprudences, on ne signale pas assez, ce nous semble, cette liberté de tout lire, de tout entendre, de tout connaître, qui tendrait aujourd'hui à entrer dans les mœurs publiques, sous prétexte de liberté de presse ou de pensée.

C'est le grand danger des romans et des cinémas à la mode de faire connaître le vice avec certains attraits littéraires ou poétiques. Après avoir connu le mal littérairement ou poétiquement, on est bien exposé à le projeter et à l'exécuter de même. Le mimétisme est contagieux et c'est là l'explication psychologique de bien des entraînements et des folies que l'on n'aurait jamais commises sans les mauvais exemples.

Sous ses ornements littéraires ou dramatiques le vice est transfiguré, divinisé ; à son dangereux frôlement, la délicatesse de la conscience s'émousse peu à peu ; on s'habitue à vivre dans un monde idéal faux et chimérique, et le moindre moment d'oubli ou d'hallucination suffit pour donner le vertige et faire glisser dans l'abîme dont on avait horreur.

Et ce que nous venons de dire de la littérature et des romans à mœurs douteuses, disons-le pareillement de la litté-

rature rationaliste anti-chrétienne. Notre foi religieuse, non moins que nos mœurs chrétiennes, peut être blessée à mort par une curiosité malsaine, ou recevoir tout au moins des blessures qui ne cicatriseront peut-être jamais. Il est tel blasphème impie dont le souvenir peut déflorer à jamais la délicatesse et la simplicité de notre foi et de notre piété.

D'où la conclusion pratique, chaque fois que nous avons un doute sur l'opportunité de certaines lectures, de consulter avant de nous la permettre nos confesseurs ou directeurs, qui nous procureront toujours le renseignement utile.

*
* *

IV. — **Pendant la tentation**. Dès qu'elle se présente, parons aussitôt ses coups, en ripostant par une pensée de foi ou, si l'on peut, par quelque parole tirée des Saintes Ecritures : *Scriptum est* ! Telle est ma foi ! Je ne puis agir contre les convictions profondes de ma conscience et de ma foi. Sur ce bouclier de la foi, nous dit S. Paul, comme sur un bouclier d'airain, les traits les plus acérés de l'ennemi viennent aussitôt s'émousser ou se briser vainement : *In omnibus sumentes scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi extinguere* (*Eph.*, VI, 16).

Cet enseignement de Notre-Seigneur est d'une très grande justesse et d'une grande profondeur, soit au point de vue surnaturel, soit au point de vue naturel et purement psychologique.

Au point de vue surnaturel, il est clair qu'en éveillant aussitôt dans notre esprit une pensée de la foi, dès que la tentation se présente, nous élevons notre pensée et notre cœur en haut par un *sursum corda* ! Nous nous tournons vers Dieu, vers Notre-Seigneur, la Sainte Vierge, notre bon Ange gardien, et nous nous assurons leur concours efficace. La grâce d'en haut vient ainsi au secours de la nature, et lui apporte pour la résistance le précieux concours dont elle sent le besoin.

Même au seul point de vue naturel et psychologique, le précepte de Notre-Seigneur est déjà parfait. A la pensée ten-

tatrice fait aussitôt contrepoids une autre idée dont l'intensité croîtra peu à peu, jusqu'à devenir plus forte et plus puissante que sa rivale, qui finira par être effacée complètement par la *loi du contraste*, et la tentation sera ainsi vaincue. De même que l'éclat d'un astre qui brille et fascine les yeux durant la nuit pâlit et s'éclipse totalement au lever du soleil ou d'un clair de lune plus puissant, ainsi l'idée tentatrice pâlit et s'éclipse au grand jour de la foi. Quant au choix de l'idée nouvelle à opposer à l'idée tentatrice, on peut donner trois règles générales.

1. S'il s'agit de tentations impures, il vaut mieux — au lieu de les combattre directement — faire diversion en occupant très fortement son esprit à d'autres choses. Il en est de même des occasions de pécher par excès d'affection ou d'amitié.

2. Au contraire, dans les tentations d'orgueil, de paresse, de vengeance, d'avarice, ... on doit affronter directement la tentation en lui opposant des pensées et des images contraires. On diminue ainsi le premier attrait en réveillant en nous des attraits opposés, et l'on combat les premiers motifs d'agir suivant la tentation par des raisons contraires. Ainsi les motifs d'orgueil sont vaincus par les motifs de nous humilier ; la haine est vaincue par l'amour ; la vengeance par le pardon ; la paresse par le travail ; l'avarice par l'aumône, etc. L'âme est alors comparable aux deux plateaux d'une balance, et il ne dépend que de nous de charger davantage l'un des deux et de l'incliner.

3. Enfin dans les petites tentations, l'indifférence et le mépris du tentateur suffisent le plus souvent pour l'éloigner de nous. Dans ces cas, le R. P. Le Doré, qui savait mêler agréablement l'*humour* aux plus sages préceptes, conseillait à ses pénitents de se mettre à chanter, et de chanter non pas des cantiques, mais des airs mondains, comme « la Casquette du Père Bugeaud ». Il paraît, ajoutait l'aimable Père, que « le Démon n'aime pas cette musique et, lorsqu'il voit qu'il n'est pas pris au sérieux, il s'empresse de filer... » (1).

---

(1) Voir *Introd. à la vie dévote*, 4e p., ch. IX.

*
* *

V. — **Après la tentation.** Trois hypothèses peuvent se présenter : ou notre victoire est certaine, ou elle est douteuse, ou bien nous aurions été vaincus.

A. — Si nous avons été vainqueurs, nous goûterons combien « le joug du Seigneur est doux et son fardeau léger », mais parmi les douceurs spirituelles de la victoire et de la paix, nous ne laisserons pas égarer nos cœurs en de vaines complaisances, ni en assurances présomptueuses, car le tentateur ne s'est retiré que pour un temps et il reviendra sûrement. *Diabolus recessit ab illo usque ad tempus* (*Luc*, 4, 13). Nous nous tiendrons donc sur nos gardes, pleins d'humilité et aussi de confiance en ce Dieu qui nous a soutenus de son bras tout-puissant et ne permettra pas que nous soyons tentés au-dessus de nos forces (1). Nous recommencerons ainsi à nous préparer, par la vigilance et la prière, à de nouvelles épreuves et à de nouvelles victoires.

B. — Que si notre victoire ne paraît point certaine et que notre âme se sente plongée dans les inquiétudes du doute, ne sachant distinguer si elle a faibli ou résisté, les théologiens nous proposent deux règles de conduite pratique que nous pouvons suivre en toute sécurité.

1. Il faut nous demander quelle est notre conduite habituelle en ces sortes de tentations. Si habituellement nous leur résistons, nous pouvons conclure que nous avons pareillement résisté. Que si au contraire nous nous laissons habituellement entraîner, il est à présumer que nous avons été encore une fois vaincus.

La raison de penser ainsi est très simple. D'après les lois ordinaires de la psychologie, un acte fait dans le sens de l'habitude est toujours plus ou moins inconscient. Il est au contraire toujours conscient, lorsqu'il est fait dans un sens contraire à l'habitude. En conséquence, notre doute venant d'un

(1) Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere (*I Cor.*, x, 13).

manque de conscience suffisant, indique assez que nous avons agi selon notre habitude. Il faut donc juger de ce cas comme de tous les autres cas habituels, *ex communitur contingentibus* : principe largement suffisant pour nous « former la conscience morale ».

2. Que si le doute persiste de manière à produire un état perplexe incurable ou un état véritablement scrupuleux, l'unique remède est l'obéissance aveugle à son directeur. Dans cette voie de l'obéissance, assurément, l'on peut se tromper, mais l'on ne peut jamais commettre un péché formel : la voie est donc parfaitement sûre : *Errare possum, peccare non possum* (Se Thérèse).

Or le directeur doit ordonner à un scrupuleux notoire, qui doute toujours d'avoir consenti, de passer outre et de se tenir tranquille, *chaque fois qu'il ne peut jurer que son consentement fut certain.* Seule la fermeté du directeur peut obtenir l'obéissance du dirigé, et partant la guérison de cette cruelle maladie du scrupule, au moins si elle est prise au début et avant qu'elle ait pu atteindre des proportions pathologiques.

C. — Que si nous avions été vaincus par la tentation, loin de nous décourager, il faut nous relever promptement, à la pensée que les fautes elles-mêmes peuvent concourir au bien de notre âme : *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum* (*Rom.*, VIII, 28). La seule condition est de réparer la faute commise par la *contrition*, le *ferme propos* et la *satisfaction* à la justice divine : triple élément essentiel de la vertu de pénitence dont nous parlerons ailleurs.

CHAPITRE II

La Concupiscence en général (1).

De la tentation, remontons à ses causes, suivant l'esprit et la méthode philosophique. Or la première, et tout au moins la principale cause de nos tentations, c'est la concupiscence. On a même pu dire qu'elle était la seule cause immédiate de nos tentations, en ce sens que, pour nous tenter, le monde et le démon doivent commencer par réveiller notre concupiscence et s'assurer de son concours ou de sa complicité. Elle seule, en effet, peut directement livrer assaut à notre volonté libre et la faire fléchir.

Or la concupiscence, dans son sens le plus général, a été **définie** par Aristote et S. Thomas : un appétit spontané du bien délectable, *appetitus delectabilis*, ou l'attrait du plaisir qui par lui-même n'est pas mauvais, tant qu'il demeure raisonnable et soumis à la loi de Dieu, c.-à-d. conforme à l'ordre providentiel.

C'est un appétit *spontané*, un mouvement primesautier des tendances de l'âme, *motus primo-primus*, comme disent les théologiens, qui prévient la raison et la liberté, et par lui-même n'est ni bon ni mauvais.

C'est un appétit ou une faim d'un *objet délectable* ou d'un plaisir, mais par ce mot général il faut entendre toute espèce de plaisir, ceux de l'esprit, comme ceux des sens. Ceux-ci nous sont communs avec les animaux sans raison, et résident dans tous les organes animés et sensibles du corps ; ceux-là sont propres à l'animal raisonnable, à son âme spirituelle, quoiqu'ils aient leur écho et leur retentissement dans la partie organique et sensible, comme toutes les autres opérations spirituelles.

Cet amour du bien délectable, ou ce besoin de plaisir, est

---

(1) Bossuet, *Traité de la concupiscence.*

le ressort premier de tous les mouvements de notre être, soit de l'âme spirituelle, soit du corps physiologique, à plus forte raison de ces mouvements plus violents que les psychologues appellent des passions au sens large, et sans rien préjuger de leur caractère moralement bon ou mauvais.

Le lecteur, s'il est quelque peu psychologue, connaît la **division** classique des **passions** par les anciens qui les ont ramenées à onze, dont six se rapportent à l'appétit concupiscible : l'*amour* et la *haine*, le *désir* et l'*aversion*, la *délectation* et la *tristesse* ; et cinq à l'appétit irascible : l'*espoir* et le *désespoir*, l'*audace* et la *crainte*, enfin la *colère*. Il sait aussi que toutes ces passions naissent d'une seule, l'*amour*, et se ramènent à elle, comme à une tige commune. « Otez l'amour, s'écriait Bossuet, il n'y a plus de passions, et posez l'amour, vous les faites naître toutes » (1).

Quoi qu'il en soit de cette classification, il est certain que l'amour du bien délectable est le grand ressort de toute vie, et partant qu'il est un don de Dieu, comme la vie elle-même. Il est l'instinct ou la pente naturelle qui porte chacune de nos facultés vers son objet propre qui est son bien délectable, de manière à le posséder, à défendre cette possession et cette jouissance, selon les lois naturelles de la raison. Malheureusement ce **don de la nature** a été **vicié** par le péché originel ; l'amour du bien délectable, au lieu de demeurer contenu et orienté par les lois du Bien et du Juste, a rompu ces digues salutaires. L'amour bien ordonné et généreux s'est changé en un véritable égoïsme qui tend sans cesse à la révolte contre toute règle et toute direction de la raison.

De là aussi est advenu que les mots de concupiscence et de passion, parfois même celui d'amour, ont pris dans le langage des moralistes un sens péjoratif, qu'ils n'auraient pas dans celui de la psychologie ou dans l'hypothèse de la nature pure, qui n'a d'ailleurs jamais existé de fait.

Désormais, ces mots de concupiscence ou de passion résument les penchants de notre **nature dépravée** vers un odieux

(1) Bossuet, *Connaissance de Dieu*, c. I, n° 6.

égoïsme, comme dans le langage chrétien l'amour pur et désintéressé résumera par contraste l'idéal de la vie nouvelle et parfaite.

Pour s'en bien convaincre, il suffit de se rappeler que le premier mot, comme le dernier, des prédications du Sauveur, sont le renoncement à soi-même et à son égoïsme, *abneget semetipsum* (*Matt.*, 16, 24). Et que toutes les Epîtres de S. Paul ou des autres apôtres sont une perpétuelle croisade contre l'égoïsme et la concupiscence sous ses multiples formes.

« Ceux qui veulent appartenir au Christ, dit S. Paul aux Galates, doivent crucifier leur chair avec ses vices et sa concupiscence. » « Mortifiez donc vos membres et leur mauvaise concupiscence », ajoute-t-il aux Galates (1). — S. Jacques signale la concupiscence comme le foyer du péché et revient sans cesse sur ce sujet capital : « d'où proviennent tant de querelles et de guerres entre vous ? sinon de vos concupiscences » (2). — Et S. Pierre de répéter : « Fuyez donc cette corruption de la concupiscence dont le monde est rempli » (3).

Tel est le **triste état de l'homme déchu**. Par la concupiscence qu'il porte en naissant, l'équilibre primitif de ses facultés est rompu. Il est vrai que cette concupiscence n'est pas égale chez tous et l'expérience constate des contrastes frappants entre de très bonnes et de très mauvaises natures. Mais aucun n'y échappe complètement — à l'exception de la T. Sainte Vierge, dont la conception fut immaculée — et chacun doit reconnaître humblement qu'il a été « conçu dans le péché », et que par sa faiblesse native, il est exposé à se laisser entraîner au mal qu'il condamne et détourner du bien qu'il approuve, suivant l'aveu de S. Paul lui-même : *Non enim quod volo bonum, hoc facio, sed quod nolo malum hoc ago* (*Rom.*, VII, 19).

---

(1) Qui sunt Christi, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis (*Galat.*, V, 24) ; — Mortificate ergo membra vestra... concupiscentiam malam (*Colos.*, III, 5).

(2) Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus (*S. Jac.*, I, 14) ; — Unde bella et lites in vobis ? Nonne hinc ex concupiscentiis (*S. Jac.*, IV, 1). Concupiscentia cum conceperit, parit peccatum (I, 15).

(3) Fugientes ejus quæ in mundo est concupiscentiæ corruptionem (II *Petr.*, I, 4).

Ce *double caractère* de la concupiscence mérite d'être souligné. Elle n'est pas seulement une pente facile au mal, elle est un obstacle au bien, ce qui n'est pas moins triste, car elle nous détourne aussi des biens spirituels qui seraient les vrais remèdes au mal qui nous afflige.

Ainsi, par exemple, l'égoïsme, en nous inspirant de l'horreur pour la moindre gêne, nous remplira le cœur de dégoût pour les choses spirituelles, comme les exercices de piété, et nous y fera trouver une difficulté extrême, alors qu'ils seraient si aisés avec un peu de bonne volonté, et qu'ils seraient un antidote infaillible pour nous guérir ou nous préserver du péché.

On voit par là combien ce mal de la concupiscence est dangereux, puisqu'il va jusqu'à paralyser les remèdes, et combien les auteurs ascétiques ont raison de le combattre, comme l'ennemi le plus dangereux pour la vie de nos âmes.

Ce combat doit commencer dès le début de la voie purgative ; c'est alors que l'effort à déployer est le plus intense et le plus laborieux ; mais il doit se prolonger longtemps encore, quoique à un degré moins pénible. Il doit même durer, l'on peut dire, toute la vie, car jusqu'au dernier soupir, l'ennemi n'est jamais mort, et l'on peut toujours avoir à craindre des réveils et des sursauts.

La concupiscence est bien en effet dans l'homme le *primum vivens* et l'*ultimum moriens*, et comme parmi tous nos organes corporels le cœur a seul le privilège de naître le premier et de mourir le dernier, les anciens, par un ingénieux rapprochement, ne s'étaient pas entièrement trompés en faisant aussi du cœur le siège et l'organe de la concupiscence.

*
* *

Après ces considérations générales sur la concupiscence, il nous reste à indiquer au lecteur la **division de ce grave sujet**.

La concupiscence ou amour désordonné du plaisir peut revêtir une double forme suivant qu'elle recherche les plaisirs égoïstes de l'esprit ou ceux des sens : l'*orgueil* et la *sen-*

sualité. La première est une révolte de l'esprit humain contre l'esprit de Dieu, qui tente d'usurper sa place ; la seconde est une révolte de la chair contre l'esprit qu'elle voudrait détrôner.

Mais comme l'orgueil et la sensualité trouvent un de leurs principaux aliments dans les richesses qui permettent de tout se procurer ici-bas, ces deux amours finissent souvent par en engendrer un troisième non moins désordonné : l'*amour déréglé des richesses*, que l'âme par une déviation étrange finit par aimer pour elles-mêmes et comme fin, alors qu'elles ne sont qu'un moyen.

Il nous faudra donc décrire ces trois formes générales de la concupiscence, et après en avoir signalé la *nature* et la *gravité* en indiquer les *remèdes*.

CHAPITRE III

L'Orgueil. Concupiscence de l'esprit.

Ce sujet est bien vaste, mais nous le limiterons à trois recherches sur la *notion* de l'orgueil, sa *malice* et ses *remèdes*.

Article Ier.

Notion de l'orgueil.

Pour donner une notion précise de l'orgueil, étudions le mot lui-même et puis la chose que ce mot révèle.

Son **étymologie** latine, *superbia*, indique fort bien sa prétention injuste de vouloir s'élever *au-dessus* de la vérité, au-dessus des autres, au-dessus même de tout, car il n'y a pas de limite à de telles prétentions, et le premier homme fut tenté par cette pensée qui précipita jadis les démons dans les enfers : *Vous serez comme des dieux* (1).

L'étymologie grecque de ce mot, *ὑπερηφανία*, exprime exactement le même sens, celui de vouloir rayonner ou paraître au-dessus de son rang véritable et au-dessus des autres.

Notion générale. — L'orgueil pourrait donc se définir : *un amour déréglé de sa propre excellence, qui nous porte à nous élever au-dessus des autres et parfant à les mépriser.*

Il y a donc, dans l'orgueil, un double mouvement : le premier, à l'égard de nous-mêmes ; le second, à l'égard des autres. Etudions-les successivement.

A l'égard de nous-mêmes, cet amour de soi peut être déréglé de deux manières.

1. Nous nous attribuons à nous-mêmes en toute propriété — et souvent en les exagérant — les biens de l'esprit ou du

(1) Eritis sicut Dii, scientes bonum et malum (*Gen.*, 3, 5).

corps, de la nature ou de la grâce, dont nous ne sommes que les dépositaires ou les débiteurs envers Dieu ; — ou bien nous nous attribuons des mérites personnels, qui sont bien plus imputables à la grâce de Dieu qu'à nous-mêmes, puisque sans son concours nous ne pouvons rien, absolument rien. *Sine me nihil potestis facere* (*Jo.*, xv, 5).

Ce désordre — qui est à la fois un acte contraire à la vérité et contraire aussi à la justice, puisqu'il tendrait à nous rendre indépendants de Dieu, en rejetant ainsi son souverain domaine — est le péché d'orgueil *parfait.*

2. L'orgueil *imparfait*, la *vanité* consiste en ce que — tout en reconnaissant Dieu pour l'auteur et la source première de tous les dons naturels et surnaturels qui sont en nous, ainsi que de tous nos mérites — nous les exagérons à nos propres yeux jusqu'à nous attribuer des qualités ou des avantages imaginaires, ou à nous vanter de choses réelles mais qui ne méritent pas qu'on s'en glorifie. Un tel orgueil est donc une complaisance excessive en soi-même ; elle nous porte à rechercher d'une façon désordonnée l'estime des autres, leur approbation et leurs louanges : c'est la *vaine gloire* ; à vanter nos succès et à parler de soi : c'est la *vantardise* ; à attirer sur nous l'attention publique par le luxe et le faste : c'est l'*ostentation* ; à simuler les dehors de la vertu, sans nous soucier de l'acquérir : c'est l'*hypocrisie*, la plus méprisable de toutes les innombrables formes de la vanité ; enfin — et c'est le désordre le plus fréquent — à ne vouloir pas reconnaître loyalement, à côté des qualités que nous pouvons avoir, toutes celles qui nous manquent : c'est l'*aveuglement* sur nous-mêmes, le mal le plus difficile à guérir chez un orgueilleux.

A l'égard des autres, un tel orgueil, qu'il soit parfait ou imparfait, ne peut manquer d'avoir pour contre-coup un certain mépris qui est à la fois contraire à la justice et à la charité. « L'orgueil, dit fort bien M. Ribet, porte à se préférer aux autres et accompagne cette préférence d'un sentiment de mépris. Quand la supériorité éprouve des obstacles, il éclate par la jalousie, la haine, la médisance, la calomnie, le jugement téméraire, en un mot, par tout ce qui abaisse les

autres et relève notre propre excellence. C'est un désir immodéré de paraître, de provoquer l'attention, l'estime, la louange ; l'ennui de passer inaperçu, et surtout l'horreur d'être méprisé. De là, les frayeurs du respect humain et les bassesses pour capter l'opinion. Le besoin de dominer est la forme la plus acerbe de l'orgueil. La jalousie est sa compagne habituelle et lui fait un tourment du bien et des avantages d'autrui. » En sorte que, par une juste punition, l'orgueilleux devient insupportable à lui-même et aux autres.

Ce *tableau* complètera fort bien la définition un peu sèche que nous avons donnée de l'orgueil, en montrant à côté de ses éléments essentiels, les éléments *accidentels* qui en découlent d'ordinaire ou s'y ajoutent le plus souvent. Il nous préparera ainsi à comprendre encore mieux le désordre profond et la malice sans borne de cette première concupiscence.

Article II.

La malice de l'orgueil.

L'orgueil a un caractère tout particulier de malice qui provient non seulement de son essence même qui est d'être un péché contre la vérité, mais encore de ses innombrables mauvais effets, car il est le plus grand obstacle à la vie chrétienne et la source cachée et empoisonnée de tous les vices qui affligent l'humanité.

I. — *L'orgueil est un* **péché contre la vérité**. La question sceptique de Pilate à Notre-Seigneur : qu'est-ce que la vérité ? est pour nous depuis longtemps résolue. La vérité, c'est que Dieu est le créateur du ciel et de la terre ; qu'il nous a créés, car nous ne nous sommes point créés nous-mêmes et sommes incapables d'ajouter une minute à notre existence ou un degré d'être à notre être : *Ipse fecit nos et non ipsi nos* (*Ps.*, 99, 3). Que si Dieu nous a donné tout ce que nous avons et tout ce que nous sommes, nous sommes en tout dépendants de lui, comme d'indigentes créatures, et devons vivre perpé-

tuellement sous sa dépendance, bien loin d'aspirer à une fausse autonomie contre laquelle notre conscience proteste. Donc, à lui seul tout honneur et toute gloire : *soli Deo, honor et gloria* (I *Tim.*, 1, 17).

Voilà la vérité, éclatante comme la lumière du jour. Ceux qui la nient blasphèment et sont inexcusables, dit S. Paul : *inexcusabiles sunt* (*Rom.*, 1, 20). Il est inexcusable l'homme qui, ivre d'indépendance, se regarde comme son dieu, ou agit comme tel, et dérobe à Dieu sa gloire. Il imite la révolte de Lucifer : *non serviam* ! La révolte contre Dieu de cet orgueilleux insensé est donc bien un péché contre la vérité ou contre la lumière. Aussi est-elle un péché contre le S. Esprit et bien difficilement pardonnable, parce que Dieu l'a particulièrement en horreur. *Odibilis coram Deo et hominibus superbia* (*Eccli.*, x, 7). Dieu l'a bien montré en sévissant aussitôt contre l'orgueil de Lucifer et des mauvais anges, et les précipitant sans hésiter dans les abîmes éternels, les faisant passer en un moment d'une extrême félicité à une extrémité de malheur.

La *vaine gloire* est aussi un péché contre la vérité, car, comme l'observe Bossuet, « si les louanges sont fausses ou injustes, quelle est mon erreur de m'y complaire tant ! Et si elles sont véritables, d'où me vient cette autre erreur, de me délecter moins de la vérité que du témoignage que lui rendent les hommes ? » (1). Quelle erreur de me soucier plus de l'estime des hommes que de la vertu elle-même !

Un si grand péché ne peut manquer d'entraîner à sa suite les plus funestes conséquences.

II. — *L'orgueil est le* **plus grand obstacle** *à la vie chrétienne*, et partant à la vie parfaite. Il suffit pour le mettre en pleine lumière de rapprocher les notions de vie parfaite et d'orgueil, pour en saisir aussitôt l'opposition radicale.

La perfection chrétienne, nous l'avons vu, c'est l'amour de Dieu poussé jusqu'à l'oubli de soi. L'orgueil, au contraire, est l'amour de soi et de sa propre excellence jusqu'à l'oubli

(1) Bossuet, *De la concupiscence*, ch. 17.

de Dieu, créateur et maître de tout ce que nous avons et de tout ce que nous sommes. Le chrétien vraiment humble ne recherche en tout et partout que la plus grande gloire de Dieu ; l'orgueilleux recherche avant tout la sienne propre, oubliant celle de Dieu, ou la confisquant à son profit.

Tandis que la charité parfaite nous fait aimer nos frères, par amour de Dieu, notre Père commun, jusqu'à nous consacrer à leur service, nous oubliant et nous immolant nous-mêmes, l'orgueil nous pousse à les dominer et à les mépriser, c.-à-d. à nous servir d'eux comme d'un marche-pied pour nous rehausser et nous faire admirer. Le chrétien parfait vit pour rendre service à ses frères ; l'orgueilleux, c'est pour en être servi. Le chrétien parfait se plaît à relever de Dieu en toute sa conduite et à demeurer dans sa dépendance ; au contraire, l'orgueilleux ne veut relever que de soi et vivre indépendant de toute autorité légitive : ni Dieu ni maître !

On ne saurait imaginer une opposition plus radicale entre ces deux conceptions de la vie, ni un renversement plus complet des rapports naturels entre Dieu et l'homme. Ce sont les antipodes de la pensée et de l'orientation de la vie.

Aussi S. Augustin a-t-il eu cent fois raison de prendre ces deux amours contraires comme types caractéristiques des deux Cités opposées et ennemies : la cité du bien et la cité du mal ; la cité céleste et la cité terrestre ; la cité des saints et celle des réprouvés. *Fecit itaque civitates duas amores duo : terrenam scilicet, amor sui usque ad contemptum Dei ; cœlestem vero amor Dei, usque ad contemptum sui* (1).

Impossible de servir à la fois deux maîtres si opposés ; et le choix s'impose, avant d'entrer dans la vie chrétienne et parfaite, d'être le citoyen de la cité du mal ou de celle du bien, de celle des saints anges ou des démons.

III. — *L'orgueil est la* **source cachée de tous les péchés** : c'est l'Esprit-Saint lui-même qui nous en avertit : *Initium omnis peccati est superbia* (*Eccli.*, x, 15). Et l'expérience quo-

(1) *Civ. Dei*, l. XIV, c. 28.

tidienne démontre que cet aphorisme n'est nullement paradoxal : l'orgueil prédispose à tous les vices et il est le complice de tous les péchés.

Voici un hérétique qui s'est séparé de l'Eglise : le malheureux, il a perdu la foi. Mais examinez de plus près et vous verrez qu'avant de perdre la foi, il avait perdu l'humilité. C'est l'orgueil, l'idolâtrie de son sens propre, qui l'a précipité dans l'abîme.

Voici un irascible, ivre de colère, qui vomit des blasphèmes et des injures. Cet homme n'a pas eu assez d'humilité pour supporter un léger froissement, une contrariété, une parole blessante. Encore l'orgueil, qui a provoqué l'explosion de colère !

Voici un impénitent qui meurt dans son désir de vengeance, sans vouloir pardonner à ceux qui lui ont fait du tort. Avec un peu plus d'humilité, la réconciliation se serait opérée sans délai. Encore l'orgueil qu'il faut accuser de ce malheur !

Le voleur, l'assassin, l'anarchiste, sont tous des révoltés, des orgueilleux, que la superbe traîne à sa suite dans les aventures anti-sociales les plus criminelles.

L'impudique du moins pourra-t-il se vanter d'être étranger à l'orgueil et de n'avoir rien de commun avec ce péché ? Ce ne sont là que des apparences, et si vous examinez de plus près, vous découvrirez que la vanité tout au moins se mêle toujours à son égarement. Tantôt la vanité est le masque des plus inavouables désordres, tout au moins les facilite et les encourage en les recouvrant de son voile brillant ; tantôt — et le cas est loin d'être rare — ce sont les chutes impures qui sont le châtiment de l'orgueil. Suivant le mot de S. Augustin : « Celui qui s'élève et se révolte par l'esprit, sera humilié par la chair. » Telle est sa punition ordinaire.

Ainsi en est-il de la plupart des autres vices qui ont toujours ou presque toujours l'orgueil pour cause première ou tout au moins pour complice. *Initium omnis peccati superbia* ! (*Eccli.*, 10, 15). Du reste tandis que l'orgueil est une révolte formelle, tous les autres péchés sont des révoltes latentes. Tous découlent donc de la révolte, comme d'une source unique.

Au surplus, cette source est habituellement *cachée*, et c'est là ce qui la rend plus perfide et plus dangereuse. Les vices manifestement odieux nous frappent et nous repoussent ; les vices cachés, surtout lorsqu'ils savent se dissimuler habilement comme l'orgueil, s'insinuent perfidement.

Un vol, une injustice notoire, une violente colère sans motif légitime, une calomnie ou médisance grave, un acte impur bien caractérisé, ne peuvent nous laisser indifférents. Mais il est une foule de pensées, de paroles ou d'actions viciées par l'orgueil qui ne dépassent pas les bornes du péché véniel, et qui loin de susciter notre répulsion instinctive, font compagnie avec nous et marchent de concert, sans qu'on s'en doute ou qu'on s'en alarme.

Rien n'est donc plus dangereux. Mieux vaudrait, mille fois, avoir affaire à un ennemi déclaré et repoussant, qu'à un ennemi secret qui vous flatte et vous perd en vous flattant. On ne saurait trop se mettre en garde contre un piège d'aspect si séduisant qu'il risque de passer inaperçu.

Article III.

Les Remèdes de l'Orgueil.

Il faut des remèdes pour l'**esprit** et aussi pour la **volonté**.

Puisque l'orgueil est avant tout une illusion ou une erreur de l'esprit et un péché contre la vérité, le premier remède sera donc le redressement ou la réforme des jugements de l'esprit, par *la connaissance de soi-même et de Dieu*. Les vieux païens eux-mêmes avaient essayé de commencer la réforme morale, par la connaissance vraie de soi-même : γνῶθι σεαυτον ; et S. Augustin s'en était fait l'écho, lorsqu'il demandait à Dieu la grâce de le connaître et de se connaître lui-même : *Noverim te, noverim me !*

C'est seulement après la réforme de l'esprit et de ses jugements faux, que viendra la réforme de la volonté qu'il faudra, à son tour, obliger à se conformer aux nouvelles lumières de

la raison et de la foi et à toutes les conséquences pratiques qu'elles renferment. Ce sera le second remède.

I. — Parlons d'abord du **premier remède : la réforme des jugements** que nous portons sur nous-mêmes pour légitimer ou excuser notre amour de notre propre excellence.

C'est une grave erreur de croire que l'humilité chrétienne a pour fondement une pieuse illusion qui nous porterait à nous rabaisser nous-mêmes faussement, à ne pas vouloir reconnaître en nous les dons que nous avons reçus de Dieu, à nous cacher à nous-mêmes et aux autres les talents ou les vertus que nous pouvons avoir, et à nous croire plus mauvais que nous sommes réellement. Loin de là, un tel mensonge ne saurait être une vertu. Nous verrons qu'au contraire nous ne saurions trop estimer les dons de Dieu et que nous devons parfois les faire paraître pour l'édification du prochain. Notre-Seigneur nous l'enseigne formellement : *Luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona et glorificent Patrem vestrum qui in cœlis est* (*Matt.*, v, 16) ; et partant c'est un précepte, à la fois naturel et divin, de tenir à sa bonne réputation et à son honneur : *Curam habe de bono nomine* (*Eccli.*, XLI, 15).

Il y a donc un amour raisonnable de l'excellence propre à chacun, un amour non seulement permis mais commandé, de notre dignité d'homme, de chrétien ou de prêtre et de ministre de Jésus-Christ. Il y a par conséquent une recherche modérée et raisonnable du respect, de la considération et de l'estime publique. Ce n'est là, nous dit S. Paul, qu'une question de sage mesure : *Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem* (*Rom.*, XII, 3).

Nous maintenons quand même que l'humilité chrétienne est fondée sur la vérité, et que si elle tend à nous abaisser, c'est pour nous mettre à notre véritable place, par une connaissance rigoureusement vraie et très exacte de nous-mêmes. C'est S. Bernard qui nous l'enseigne : *Humilitas*, nous dit-il, *est virtus qua homo verissima sui cognitione sibimetipsi vilescit.* En effet, si nous connaissions bien ce que nous sommes et

ce que nous valons, bien loin d'avoir pour nous-mêmes une vaine complaisance, nous nous abaisserions sincèrement devant Dieu.

Que sommes-nous donc ? Que valons-nous par nous-mêmes ? *Quis es ; quid dicis de te ipso ?* (*Jo.*, I, 22). Il est bon de se poser quelquefois, très sérieusement et très franchement, cette simple question, si peu agréable qu'elle soit pour notre orgueil, et de remettre sous nos yeux le tableau lamentable de notre contingence, de notre néant originel, et de nos propres misères, que nous oublions trop aisément.

De même qu'un bon commerçant, pour calculer sa fortune, commence par retrancher les dettes et les dépôts, ainsi pour calculer ce que nous valons, commençons par mettre d'un côté ce que Dieu nous a prêté et qui appartient à Dieu, et dont nous aurons à lui rendre compte ; de l'autre, nous mettrons ce qui n'appartient qu'à nous. Faisons loyalement la part de Dieu et puis la nôtre : il nous sera ainsi facile de toucher du doigt notre misère et notre suprême indigence.

Il est bien vrai — et la foi nous l'enseigne — que dans l'ordre surnaturel notre âme et même notre corps sont sanctifiés et enrichis par les sacrements des dons les plus précieux de la grâce. Notre âme est devenue capable de participer, par ressemblance, à la nature et à la vie de Dieu même ; *Divinæ consortes naturæ* (2 *Petr.*, 1, 4) ; elle est le temple de Dieu, nous dit et nous redit cent fois l'apôtre S. Paul : *Nescitis quia templum Dei estis ?... Templum Dei sanctum est quod estis vos* (1 *Cor.*, III, 16, 17). Elle est capable de voir un jour Dieu face à face et de l'aimer comme il s'aime dans sa béatitude éternelle. Notre corps lui-même, depuis ce sacré contact, porte le germe de l'immortalité.

Mais d'où nous viennent tous ces biens ? Est-ce de la nature ? Il est clair que non ; c'est de la seule libéralité divine que nous les tenons, par les mérites de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Tous ces dons sont gratuits ; tout cet être surnaturel est un être d'emprunt ; en nous le prêtant, Dieu n'a nullement abdiqué ses droits de propriété et de souverain maître.

C'est donc dans la part de Dieu et dans son domaine que

nous devons compter tous ces trésors surnaturels que nous tenons de sa munificence : nos titres de chrétien et d'enfant de Dieu, de frère de Jésus-Christ et de membre de la Sainte Eglise, de lévite ou de prêtre, toutes ces facultés surnaturelles ou vertus infuses, théologales et morales, dont le Baptême et les sacrements ont déposé les germes en nos âmes.

Ainsi se détachent, un à un, pour tomber entre les mains de Dieu, les plus beaux fleurons de notre couronne surnaturelle.

Mais du moins, nos facultés naturelles, notre intelligence, notre volonté, notre sensibilité, notre cœur, notre imagination, tous nos talents, tout ce dont notre âme se sent parfois si fière, tout cela ne doit-il pas être exclu de la part de Dieu, pour tomber dans la nôtre comme notre bien propre ?

Nullement. Ces richesses sont encore des richesses d'emprunt dont nous aurons à rendre compte, et nous n'en sommes pas les maîtres. Dieu, qui a bien voulu nous les prêter, peut à chaque instant nous les retirer. A chaque instant, un léger détraquement de l'organe cérébral peut faire perdre au plus grand savant, au plus puissant génie, toute sa science, sa capacité, sa mémoire, le faire tomber dans l'extravagance et la folie ; l'abaisser au-dessous des animaux sans raison, qui ont du moins l'instinct naturel pour se conduire sûrement.

Ces talents, dont nous risquons d'être si fiers, nous ont été prêtés, à charge de les faire valoir, pour la gloire de Celui qui nous les a confiés, sans en rien détourner jamais : *Soli Deo omnis honor et gloria* (1 *Tim.*, 1, 17). Il nous en demandera, un jour, un compte rigoureux, car il est jaloux de sa gloire, nous dit l'Ecriture, et ne la laissera point usurper : *Gloriam meam alteri non dabo* (*Isaïe*, XLII, 8).

Quelle responsabilité effrayante, pour ceux qui savent réfléchir un peu, et comme le dépôt de ces talents, au lieu de nous réjouir et de nous enfler d'orgueil, devrait nous faire trembler, dans la crainte de les laisser stériles ou d'en abuser par une secrète complaisance ! Plus nous avons reçu, et plus le divin Juge sera sévère à notre endroit, comme il nous en avertit lui-même : *Cui multum datum est, multum quæretur ab eo* (*Luc*, XII, 48).

Nos facultés, nos talents ne nous appartiennent donc pas en toute propriété ; et notre âme elle-même, cette substance spirituelle par laquelle nous ressemblons aux Anges et à la Trinité sainte, est encore à vous, ô mon Dieu, qui y avez imprimé votre image et ressemblance, comme une signature inimitable de l'auteur et une marque de propriété.

Elle est donc à vous : elle vient de vous, et il est juste qu'elle retourne à vous.

Quant à nos corps, si peu dignes qu'ils soient de notre attention, il nous faut bien reconnaître qu'une autre main que la nôtre a façonné les éléments qui les composent ; une autre puissance que la nôtre fait succéder les battements de nos cœurs ; une autre volonté nous soutient au-dessus de l'abîme du néant. Le doigt de Dieu est encore là : *Ipse fecit nos et non ipsi nos* ! (*Ps.*, XCIX, 3).

Que si tout notre être matériel et spirituel, naturel et surnaturel, est un être d'emprunt, comment nous en glorifier, comme si nous en étions les maîtres. *Quid habes quod non accepisti ? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis ?* (I *Cor.*, IV, 7). Que penserions-nous du banquier qui s'entêterait à vouloir porter à son actif tous ses emprunts, au lieu de les mettre à son passif ? Sa ruine ne serait-elle pas assurée ? Ou bien que penserions-nous d'un pauvre orgueilleux qui voudrait être estimé pour un habit qu'on lui prête pour un jour et qu'on lui reprendra demain ? Ne serait-ce pas ridicule ou folie ?

Et maintenant que nous reste-t-il en propre, quelle est notre part ? Il ne nous reste rien que le néant de notre origine, qui ne saurait être l'objet de quelqu'estime ou de quelqu'honneur.

Je me trompe. Il nous reste quelque chose qui est bien de nous seuls, et à nous seuls : ce sont nos péchés. Voilà nos seuls titres de gloire !

Dieu est l'auteur de tout bien, mais il n'est pas l'auteur du mal, ni du péché. S'il concourt à nos actes matériellement, il ne concourt pas à leur malice : ses mains très pures ne sauraient tremper dans l'iniquité : *Non Deus volens iniquitatem*

tu es (*Ps.*, v, 5). Ainsi le péché, c.-à-d. ce qu'il y a de plus pervers et de plus mauvais dans le monde, est bien notre œuvre et notre propriété exclusive. Par conséquent nous valons pour ainsi dire encore moins que le néant, puisque le pécheur est un néant rebelle et deux fois méprisable. *Nihilum rebelle in Deum armatum.* Voilà la part qui nous revient.

Mais si nous devons nous attribuer à nous seuls le mal que nous commettons, pourquoi pas aussi le bien que nous faisons ? Parce que sans le concours de la grâce efficace nous ne ferions aucune action méritoire : *Sine me nihil potestis facere* (*Jo.*, xv, 5). Le bon vouloir, la coopération à la grâce est elle-même une grâce : *Deus operatur in nobis velle et perficere* (*Philip.*, ii, 13). En sorte que la part qui nous revient de nos bonnes œuvres est si peu de chose que les plus grands Docteurs de l'Eglise n'ont pas encore réussi à l'expliquer clairement, et que la sainte Liturgie n'hésite pas à mettre sur nos lèvres cet aveu surprenant : *Deus qui coronando merita, coronas dona tua.*

Quoi qu'il en soit, commençons par soustraire du prétendu trésor de nos mérites personnels les dettes énormes contractées par nos péchés, et voyons avec tristesse à quoi se réduira notre fortune, ou plutôt notre infortune spirituelle !

Mais si le péché nous endette et nous ruine, l'état de déchéance où il nous fait tomber est encore un autre sujet de confusion et d'humilité.

Depuis la chute originelle, encore aggravée par nos péchés, toutes nos facultés sont atteintes et plus ou moins viciées. Tout nous incline à l'erreur et au mal, dans l'ordre de la nature comme dans l'ordre de la grâce.

Notre corps est devenu sujet à mille infirmités douloureuses et humiliantes qui se terminent par la corruption du tombeau. Et, ce qui est encore plus triste, il est devenu sujet aux dérèglements de la concupiscence : *Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus* ! (*Rom.*, vii, 24).

Notre intelligence est devenue incapable de découvrir, seule et sans le magistère de la Révélation, toutes les vérités nécessaires pour bien vivre et bien mourir. Et même avec le

secours de la Révélation, que d'ignorances, que d'égarements, et même d'extravagances auxquelles de puissants génies n'ont pas toujours échappé ! On sait si peu de choses, on les sait si imparfaitement, on les oublie si vite. Plus on sait, et plus on est étonné de savoir si peu et si mal !...

Notre cœur est né égoïste, et il faut lui faire sans cesse violence pour l'élever au-dessus de lui-même, vers tout ce qui est noble et généreux ; pour le faire vivre habituellement dans l'amour de Dieu, les pratiques de piété et de zèle, dont il se dégoûte si facilement.

Notre volonté, devenue impuissante par elle-même et sans le secours de la grâce, pour toute action méritoire, est au contraire capable de tout mal : *carnalis sum, venumdatus sub peccato* (*Rom.*, VII, 14). Car il n'est point, nous dit S. Augustin, de crime commis par un homme, dont un autre homme ne fût capable, si Dieu ne le retenait.

Ainsi de quelque côté que nous nous tournions, nous ne pouvons trouver en nous aucun motif raisonnable de nous glorifier, et de nous élever au-dessus des autres. Vérité pénible à entendre, mais d'une évidence irrésistible, à laquelle on ne peut se soustraire, si l'on est sincère.

Que de fois nous est-il arrivé, en réfléchissant sur nous-mêmes, d'avoir conscience de cet état misérable ; de sentir qu'en vérité nous valions bien peu de chose ; que nous étions pauvres et bornés sous tous les rapports ; que les talents ou la facilité que nous pouvions avoir étaient en réalité fort peu dignes d'attention ; que les plus intelligents ne sont après tout que ceux qui sont les moins bornés ; que le résultat le plus clair de notre science est d'arriver à constater les limites étroites de nos facultés, et d'entrevoir l'étendue infinie de la science divine et de notre propre ignorance !

Souvent, dans ces heures de réflexion et de sincérité, n'avons-nous pas été étonnés, attristés, de voir que les autres avaient pour nous trop d'estime, attristés de voir que leur estime s'adressait à nous au lieu de remonter à Dieu, par un détournement injuste et sacrilège, capable d'attirer la colère de Dieu sur leur tête et sur la nôtre ?

Ainsi notre conscience, aussi bien que notre raison et notre foi, tout en nous nous prouve par mille bonnes raisons que nous devons être humbles.

II. — **La réforme de la volonté** doit suivre celle de l'esprit. Mais comment s'y prendre pour devenir humbles ou pour grandir en cette vertu ? C'est par la répétition des actes, suivant une méthode progressive. Il faut d'abord nous exercer à la pratique de l'humilité négative, puis d'une humilité positive et plus parfaite.

L'humilité *négative* a trois degrés.

1° Ne pas nous attribuer à nous-mêmes, ou nous laisser attribuer par d'autres, des qualités que nous ne possédons pas. Ce serait là un mensonge et un larcin qui répugne à toute conscience honnête. S'il fallait donner un exemple, on pourrait donner celui de saint Jean-Baptiste. Lorsque la foule est tentée de le prendre pour le Messie, il se hâte de la détromper et de répondre aux envoyés du Sanhédrin, qu'il n'était point le Christ : *Confessus est et non negavit... : quia non sum ego Christus* (*Jo.*, 1, 20).

2° Ne pas envier les talents et les succès des autres, quand même ils passeraient pour nos rivaux et paraîtraient diminuer notre propre gloire. Se plaire au contraire à faire connaître ses rivaux, à parler d'eux avec estime, à les signaler à l'attention publique à l'exemple de Jean-Baptiste : *Medius vestrum stetit quem vos nescitis... cujus ego non sum dignus ut solvam ejus corrigiam calceamenti... Ecce agnus Dei...* (*Jo.*, 1, 26, 27, 29).

3° Ne pas rechercher les louanges, ni attirer l'attention des hommes sur nos qualités et nos avantages. Chercher plutôt à ne pas les faire paraître à moins d'y être tenu par quelque devoir. Ainsi lorsqu'on demande à S. Jean-Baptiste : *Elias es tu ? Propheta es tu ?* (*Jo.*, 1, 21), il répondit : *Non sum.* Ce n'est pas à moi, semble-t-il dire, de me juger ni de me décerner des éloges. *Non enim qui se ipsum commendat ille probatus est, sed quem Deus commendat* (2 *Cor.*, x, 18). C'est une folie de se louer soi-même. A Dieu seul appartient le droit de dire que Jean-Baptiste est un prophète, plus qu'un pro-

phète, un nouvel Elie, et qu'aucun des enfants des hommes ne l'a égalé par la dignité de sa vocation et par l'éclat de sa sainteté.

L'*humilité positive*, qui est plus parfaite, consiste bien moins dans des actes et des démonstrations extérieures, que dans les dispositions de la volonté et les sentiments du cœur. Aussi peut-on la pratiquer dans tous les états, et dans toutes les circonstances de la vie. Elle comprend aussi **trois degrés.**

1° Le 1er consiste dans un *sentiment profond* de notre néant et de notre misère qui nous porte à reconnaître franchement, au fond de notre cœur, que nous ne méritons ni l'estime, ni les égards de nos frères, mais plutôt la confusion et l'oubli. En conséquence, aimons à nous abaisser devant Dieu, intérieurement, à nous anéantir en sa présence, pour le glorifier par cet hommage. Quelle consolation ineffable de sentir que Dieu est tout en nous, et que nous ne sommes rien ; de refuser en esprit d'être quelque chose afin que Dieu soit tout en toute chose : *Ut sit Deus omnia in omnibus* (1 *Cor.*, xv, 28).

Cette pensée ravissait les saints qui aimaient ainsi à s'abîmer et à se perdre dans le sentiment de leur néant et de leur misère, et à redire avec S. Jean-Baptiste : *oportet illum crescere, me autem minui* (*Jo.*, III, 30).

2° Le 2e degré consiste à *supporter* avec égalité d'âme les *humiliations* extérieures et les revers qui nous arrivent. Par exemple,s'il nous échappe une gaucherie, une maladresse, résister aux premiers mouvements de l'amour-propre froissé. Loin de se troubler ou de s'irriter de sa faute, être plutôt surpris de n'en commettre pas davantage. Et alors même que Dieu nous épargne ces épreuves, nous tenir indifférents de volonté, sinon d'affection,entre les honneurs et le mépris, le pouvoir et l'obéissance, la richesse et la pauvreté...

3° Enfin, voici le degré le plus élevé. Pour expier nos péchés, mais surtout pour imiter plus parfaitement J.-C. et nous rendre semblables à Lui, *préférer les opprobres*, avec Jésus rassasié d'opprobres, plutôt que les honneurs ; préférer la pauvreté, avec Jésus pauvre, plutôt que les richesses ; désirer d'être regardé comme un homme inutile et incapable, par

amour pour Jésus-Christ, qui, le premier, a voulu passer pour tel, plutôt que de passer pour sage et habile aux yeux des hommes. Les saints ont fait à ce sujet ce que notre sagesse appelle des folies ; oui, des folies d'amour. S. Paul a dit le mot, redisons-le après lui avec respect pour ces âmes sublimes d'humilité : *Nos stulti propter Christum ; tanquam purgamenta hujus mundi facti sumus* (1 *Cor.*, 4, 10, 13). S. Jean de la Croix demande à Dieu pour tout salaire de souffrir et d'être méprisé pour Lui : *Pati et contemni pro te.* — S. Jean de Dieu désirait de passer pour fou, et d'être traité comme tel. — S. François d'Assise exige par testament qu'on l'enterre dans le terrain réservé aux criminels, etc., etc.

Et lorsque nous entendrons citer ces traits héroïques, au lieu d'être tentés de sourire, humilions-nous d'être du nombre de ceux qui ne savent comprendre ou admirer autant qu'ils le devraient : *Judaeis quidem scandalum ; gentibus autem stultitiam ...pereuntibus stultitia est ; iis autem qui salvi fiunt, id est nobis, Dei virtus est* (1 *Cor.*, 1, 18, 23).

Enfin le grand moyen pour grandir en humilité est de recourir très fréquemment à la prière : *Pone me ut signaculum super cor tuum* (*Cant.* 8, 6). — (*Jesu mitis et humilis corde, fac cor meum secundum cor tuum !*)

CHAPITRE IV

De la concupiscence des sens ou sensualité.

La **deuxième espèce** de concupiscence est celle des sens, que nos Saints Livres, dans leur énergique langage ont appelée la *concupiscence de la* **chair**, *concupiscentia carnis* (1 *Jo.*, II, 16 ; — *Galat.*, V, 17).

Après la révolte de l'esprit contre Dieu, par l'orgueil, vient en effet la révolte de la matière contre l'esprit : juste punition de l'orgueil de l'homme.

Sans doute, c'est bien encore l'âme qui est le principe de cette nouvelle révolte, par la recherche désordonnée du plaisir des sens, mais c'est l'âme, dans sa partie inférieure, en tant qu'elle est unie au corps matériel et qu'elle nous rend semblables aux animaux sans raison. L'orgueil a pu être la tentation des purs esprits : Lucifer et les anges rebelles en sont une preuve. La sensualité, au contraire, ne peut atteindre que des âmes incorporées dans des organes sensibles et matériels. Aussi a-t-on pu dire que l'orgueil est le péché des anges, tandis que la sensualité est celui de la bête, encore faudrait-il ajouter : de la bête humaine, de celle que S. Paul appelle l'*animalis homo* (1 *Cor.*, II, 14), car l'animal sans raison a du moins l'instinct pour se conduire, et n'est jamais diminué par le vice. C'est donc bien au-dessous de l'animal que l'homme se dégrade et tombe par l'esclavage de la sensualité.

Nous étudierons d'abord la **nature** de la concupiscence des sens, puis ses **effets** lamentables dans une âme ; nous indiquerons ensuite ses **remèdes**, en insistant sur la **mortification.**

Article Ier.

Sa nature.

Tous les sens de l'homme, extérieurs ou intérieurs, sont sujets à ce mal de la concupiscence. Ils sont tous — suivant l'expression de nos Saints Livres — autant de « **fenêtres** »

par où l'ennemi peut pénétrer dans la forteresse de notre âme pour y porter la mort : *Ascendit mors per fenestras nostras* (*Jerem.*, IX, 21).

Les yeux peuvent se laisser fasciner par les charmes de la beauté corporelle et par les spectacles vains ou immoraux. Les oreilles peuvent nous apporter des chants voluptueux, des paroles lascives. La bouche et le palais ressentent la volupté du boire et du manger ; l'odorat lui-même peut amollir l'âme par les senteurs et les parfums enivrants, qui sont souvent l'amorce de la volupté ; mais c'est surtout dans le toucher que résident les plaisirs d'où naissent les plus fougueuses passions de l'homme et dont on ne parle qu'en rougissant. C'est là surtout le siège de l'*animalis homo*, dont parlait S. Paul, car si toutes les passions déraisonnent plus ou moins, celle-ci peut conduire jusqu'à la folie et au sang.

La vue, l'ouïe, le goût, l'odorat et le toucher sont donc les cinq premiers foyers de la concupiscence, qui envahissent ensuite l'imagination et tous les sens internes, en sorte que sa contagion se répand dans l'homme tout entier et jusque dans la moelle de ses os, suivant l'énergique parole de S. Augustin, si bien commentée par Bossuet : « Selon la doctrine de saint Augustin, écrit-il, cette malignité de la concupiscence se répand dans l'homme tout entier. Elle court, pour ainsi parler, dans toutes les veines et pénètre jusqu'à la moelle des os. C'est une racine envenimée qui étend ses branches par tous les sens : l'ouïe, les yeux et tout ce qui est capable de plaisir en ressent l'effet ; les sens se prêtent la main mutuellement ; le plaisir de l'un attire et fomente celui de l'autre ; et il se fait de leur union un enchaînement qui nous entraîne dans l'abîme du mal... Par quelque endroit que vous le frappiez, tout s'en ressent. Le spectacle saisit les yeux ; les tendres discours, les chants passionnés pénètrent le cœur par les oreilles. Quelquefois la corruption vient à grands flots, quelquefois elle s'insinue goutte à goutte : à la fin on n'en est pas moins submergé. On a le mal dans le sang et dans les entrailles avant qu'il éclate par la fièvre » (1).

(1) Bossuet, *Maximes et réflexions sur la comédie*, n° 8, t. XII, p. 324.

Assurément, tout n'est pas mauvais dans les plaisirs des sens, ni dans notre tendance naturelle qui nous porte à les rechercher. Toute évolution normale de nos puissances se termine régulièrement par une satisfaction et un plaisir qui est dans l'ordre providentiel, comme un stimulant qui nous provoque à répéter les mêmes actes utiles ou nécessaires au plan divin, c.-à-d. à la conservation de l'individu ou de l'espèce.

Il y a donc des **plaisirs légitimes**, et que l'on peut même sanctifier — quoi qu'en aient dit les Jansénistes enseignant faussement que tout plaisir est mauvais et qu'il est impossible de le sanctifier. Mais il y a aussi des plaisirs contraires à la loi de Dieu, et d'autres pour le moins dangereux, et la difficulté est de préciser la limite qui sépare les jouissances dangereuses de celles qui sont légitimes, parce que l'usage de ce qui est licite allume en nos sens la convoitise de ce qui est interdit et que les plaisirs les plus innocents préparent parfois aux plus coupables.

Telle est la lutte de l'esprit contre la chair, lutte continuelle en cette vie et parfois acharnée, dont personne n'a jamais mieux parlé que S. Paul. Ecoutons la description qu'il en a faite avec une humilité si profonde et une amertume si poignante.

« Nous savons, dit-il, que la loi est spirituelle ; mais moi je suis charnel, vendu pour être l'esclave du péché. Car ce que je fais, je ne le comprends pas ; le bien que je voudrais faire, je ne le fais point, et je fais le mal que je hais. Si je fais le mal que je ne veux pas, j'acquiesce cependant à la loi et la reconnais bonne. Ce n'est donc pas moi qui accomplis ce mal, mais le péché (ou la concupiscence) qui habite en moi. Je sais, en effet, que ce n'est pas le bien qui habite en moi, je veux dire dans ma chair ; car le vouloir est près de moi, mais accomplir le bien, je ne sais y parvenir. Encore une fois, le bien que je voudrais, je ne le fais point, et le mal que je ne veux pas, je le fais. Si donc je fais le mal que je ne veux pas, ce n'est pas moi qui le fais, mais le péché qui habite en moi... Je sens dans mes membres une autre loi qui combat la loi de mon esprit

et me rend captif de la loi du péché qui est dans mes membres, Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps de mort ? Ce sera la grâce de Dieu, par Jésus-Christ, Notre-Seigneur. Moi-même donc, j'obéis par l'esprit à la loi de Dieu et par la chair à la loi du péché (1). »

Ailleurs, dans la 2e Epître aux Corinthiens, S. Paul revient encore sur cette lutte intestine des deux hommes que tous les enfants d'Adam, depuis la chute originelle, constatent au dedans de leur conscience et qui était pour lui un sujet perpétuel d'humiliation et de souffrance. Après avoir raconté ses visions et ses transports extatiques jusqu'au troisième ciel, il ne craint pas d'ajouter humblement : « Afin que la grandeur de ces révélations ne m'en donne de l'orgueil, j'ai à subir l'aiguillon de la chair et les soufflets de l'Ange des ténèbres. Aussi ai-je, par trois fois, prié le Seigneur de l'éloigner de moi. Mais il m'a répondu : ma grâce te suffit, car ma force éclate dans la faiblesse. Avec joie, donc, je me glorifierai dans mes infirmités, afin que la force du Christ habite en moi... Car, quand je suis faible, alors je suis fort » (2).

Inutile de rien ajouter à ce tableau de la lutte quotidienne si poignante de l'esprit contre la chair. Il est pris dans le vif et il est vécu. Il se réalise sans cesse chez tous les enfants d'Adam, au moins à des degrés divers, car tous — nous l'avons déjà fait remarquer — ne sont pas également atteints par cette déchéance originelle. Et l'on rencontre parfois, avec admiration et un profond respect, des âmes virginales tout à fait privilégiées, qui par un secret dessein de la Providence, semblent à peine effleurées par le souffle maudit de Satan.

D'autres, au contraire, sans venir au monde vicieux, naissent cependant avec des inclinations effrayantes au mal et pour en triompher ont besoin d'une discipline beaucoup plus énergique. Mais ce sont là des exceptions que la Justice divine traitera avec plus d'indulgence. Quoi qu'il en soit, la lutte est pour tous, et aucun ne peut s'y soustraire : il faut vaincre ou périr.

(1) Rom., VII, 14-25.
(2) II *Cor.*, XII, 7-10.

Article II.

Ses effets.

Il est clair que les effets de la concupiscence des sens dans les âmes sont **bien différents** suivant qu'elles sont généreuses ou lâches, et qu'ils doivent varier avec le degré de leur générosité ou de leur lâcheté.

Si l'âme lutte courageusement, surtout avant d'avoir contracté aucune habitude vicieuse, elle souffre sans doute au début, plus ou moins de temps, mais elle sort toujours de l'épreuve purifiée, agrandie, maîtresse d'elle-même, riche de mérites et d'honneur. En outre, à mesure qu'elle multiplie ses victoires sur ses sens, ceux-ci finissent par se modérer et se calmer ; leur révolte devient de moins en moins violente, de plus en plus rare ; et quoiqu'ils nous obligent à nous tenir sur nos gardes pendant toute notre vie, et à demeurer toujours sur le pied de la paix armée, cette paix n'en est pas moins très enviable, et comme un avant-goût de la paix éternelle.

Au contraire, si la volonté faiblit et cède à la tentation, celle-ci grandit chaque jour en fréquence et en intensité. Elle ne dit jamais : c'est assez ; mais toujours : *affer, affer* (*Prov.*, XXX, 15). Plus on lui donne plus elle exige encore, car la répétition des actes développe la faculté et son besoin d'action. En sorte que ces exigences, sans cesse plus fréquentes et plus impérieuses, finissent par devenir un véritable esclavage. On en voit des exemples frappants chez les fumeurs ou les alcooliques, qui finissent par ne pouvoir plus se passer de leur tabac ou de leur alcool. Alors les appétits ont prévalu sur la raison, l'instinct animal a triomphé de l'homme : *Homo, cum in honore esset, non intellexit ; comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis* (*Ps.*, XLVIII, 13).

Un tel abaissement est tout l'opposé de la perfection chrétienne qui tend à élever l'homme jusqu'à le rendre semblable à Dieu, qui est esprit, et à le déifier : *divinæ consortes naturæ.* La chair ayant vaincu l'esprit a tout mis à rebours, elle a renversé l'ordre de fond en comble ; et ce qui est plus grave encore,

elle a rendu tout remède presque impossible, parce qu'elle a fait perdre à l'homme le goût des plaisirs supérieurs, le sens des choses divines et frappé l'esprit d'un espèce d'aveuglement. Alors même que l'intelligence conserverait sa lucidité pour les sciences, les lettres ou les arts, elle devient de plus en plus aveugle dans les choses morales et religieuses. Suivant l'image saisissante de Daniel, le pécheur a ses regards désormais fixés sur la terre et refuse de les lever vers le ciel : *Et everterunt sensum suum, et declinaverunt oculos suos ut non viderent cœlum* (*Dan.*, XIII, 9).

« Non, dit Bourdaloue, il n'y a point de péché qui jette l'homme dans un aveuglement plus profond... Nous voyons ces hommes esclaves de leur sensualité, au moment que la passion les sollicite, fermer les yeux à toute considération divine et humaine... Ils perdent surtout trois connaissances : la connaissance d'eux-mêmes, la connaissance de leur propre péché et la connaissance de Dieu » (1).

Tel est le désordre de la sensualité, et surtout du vice impur : on pourrait se demander *s'il est un désordre encore plus grave que celui de l'orgueil.* La réponse à cette question doit dépendre du point de vue.

En lui-même, l'orgueil étant une révolte de l'esprit contre Dieu, et la sensualité une révolte de la chair contre l'esprit, il est clair que l'orgueil comporte un désordre plus grave.

Dans ses effets, la sensualité entraîne une chute plus avilissante. L'esprit qui se révolte contre Dieu demeure encore esprit ; tandis qu'il se fait chair en subissant le joug de la chair, et en se ravalant au rang des brutes.

Seulement, comme la chute de l'orgueil entraîne d'ordinaire la seconde chute dans la chair, il cumule aisément les deux malices.

Enfin, la chair est plus redoutable dans ses assauts que l'orgueil à cause de l'entraînement de la passion qui obscurcit l'esprit et diminue le volontaire. Aussi il entre plus de malice dans l'orgueil et plus de faiblesse dans le péché des sens.

---

(1) BOURDALOUE, *Sermon sur l'impureté*, t. III, p. 97.

Article III.

Les préservatifs et les remèdes.

Préservatifs. Un moyen d'ordre naturel, quoique *indirect*, de diminuer les passions de la chair, c'est de développer les puissances de l'esprit par l'étude. C'est un fait d'expérience que la culture des lettres et des sciences demande et inspire le dégagement des sens. Ceux qui ont la passion de l'étude à un haut degré sont de fait généralement purs, ou du moins ne commettent que des fautes isolées, dont ils se relèvent vite ; et c'est rare de les voir se livrer habituellement en esclaves de leurs appétits inférieurs. Ils vivent en effet habituellement dans le monde des idées et se désintéressent de plus en plus des plaisirs de la table ou des plaisirs encore plus grossiers. Les plaisirs si élevés de l'esprit suffisent à les captiver en entier.

L'étude devient ainsi un principe de pureté, et à son tour la pureté devient un principe d'intelligence, car si les voluptés des sens hébètent et obscurcissent l'esprit, la chasteté ouvre l'esprit à la contemplation de la vérité et surtout des vérités éternelles : *Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt* (*Matt.*, v, 8.)

La raison naturelle en est que les forces totales de notre âme étant limitées, ce qu'elle perd sur un point elle le gagne sur l'autre ; en sorte que l'exercice excessif des sens diminue la puissance de l'esprit ; comme l'exercice plus habituel de l'esprit diminue les convoitises des sens.

*
* *

Remèdes *naturels* et *directs*.

La philosophie païenne avait essayé de combattre un si grand mal, et surtout dans l'Ecole stoïcienne nous trouvons au moins de très belles maximes, règles de conduite,résumées dans la formule célèbre : « S'abstenir et souffrir », *abstine*, *sustine*.

1. *S'abstenir*. C.-à-d. ne pas aller jusqu'au bout des jouissances permises, par prudence, et pour ne pas s'exposer

à dépasser la mesure de ce qui est permis. Prétendre que l'on saura bien s'arrêter à temps, à la limite précise où cesse le plaisir licite et où commence le plaisir coupable, c'est faire le jeu de l'acrobate, qui, le balancier à la main, marche en se jouant sur la corde tendue.

Sur cent qui essayent, un à peine parvient à se maintenir en équilibre ; et celui-là même, un jour ou l'autre, finit par être pris de distraction et de vertige et par expier sa témérité. C'est la remarque de Clément d'Alexandrie : *Cito facient quæ non licent, qui faciunt omnia quæ licent.*

La morale chrétienne a adopté cette règle si sage de la raison pure, mais elle l'a élevée et transfigurée par une considération que le paganisme n'a même pas soupçonnée. Abstenez-vous, nous dit-elle à son tour, d'aller jusqu'au bout des jouissances permises, non seulement par un calcul froid et égoïste de la prudence, mais encore et surtout par une délicatesse filiale de votre amour pour Dieu. En effet, un enfant qui aime tendrement son père craint toujours de lui déplaire, et s'abstient non seulement de tout ce qu'il a défendu, de tout ce qui a l'apparence du mal, mais encore il sait se priver parfois de mille choses même innocentes, pour lui être agréable.

Du reste il n'y a jamais aucun inconvénient pour les besoins du corps et la santé à retrancher quelque chose aux satisfactions qui délectent les yeux, les oreilles et particulièrement le goût, l'odorat et le tact.

Seuls les retranchements dans le boire et le manger ont besoin de discrétion et de prudence. Entre la satisfaction raisonnable des besoins de la nature et les complaisances excessives pour la gourmandise, la limite est d'ailleurs assez incertaine, et les plus grands saints ont gémi des perplexités où cette incertitude jetait leur conscience.

2. S'abstenir ne suffit donc pas à notre sécurité ; aussi la maxime stoïcienne porte : s'abstenir et *souffrir*. L'abstention du plaisir, comme ennemi de la vertu, n'est que le premier pas de la prudence et de la sagesse, dans notre lutte contre la sensualité. La meilleure précaution contre les envahissements sensuels est d'apprendre à souffrir avec calme et égalité

d'âme, à savoir s'imposer à soi-même l'aiguillon de la douleur pour échapper à l'aiguillon du plaisir tentateur. C'est dans cette lutte volontaire contre la souffrance que la volonté se discipline et s'aguerrit, qu'elle achève de conquérir la maîtrise sur elle-même et l'empire sur la nature entière. C'est ici que la morale stoïcienne est grande, plus grande et plus belle que toute autre conception de la morale humaine ; et cependant cette morale est partiellement erronée et incomplète. Erronée, parce qu'elle nie que la douleur soit un mal, mentant ainsi à la nature, et qu'elle conseille non seulement le support, mais le mépris de la souffrance, comme si elle était une chimère et que la mort ou l'écroulement des mondes dût nous laisser insensible : *impavidum ferient ruinæ* ! mais ce n'est là qu'un vain mot, ou une vaine parade de l'orgueil humain. Cette morale est donc fausse : elle est surtout incomplète, et c'est le chrétien qui a trouvé le secret de la compléter et de la transfigurer par l'amour.

Avant que N.-S. eût fait éclater sur la croix la vertu de la souffrance, cette croix qui se dressait toute nue et sanglante saisissait d'épouvante la pauvre nature. Elle était déjà folie pour les Juifs et les Gentils qui la fuyaient et la laissaient en partage aux criminels et aux malfaiteurs publics. Un Dieu a souffert, et son amour a transfiguré la souffrance en grâce précieuse, désirée ; elle a divinisé la souffrance, ou plutôt nous a mérité la grâce de nous diviniser par la souffrance.

En effet, souffrir avec patience, avec amour, sera désormais, non seulement l'acte d'expiation qui répare, qui purifie, qui fortifie la volonté contre les rébellions de l'esprit et de la chair, et garantit la persévérance finale ; mais ce sera encore et surtout l'acte parfait d'amour, la communion la plus sublime d'une créature humaine à la vie de Dieu qui est amour *Deus charitas est* (1 *Jo.*, IV, 16). Et c'est pour cela que N.-S. qui devait être l'image visible de la divinité invisible, *imago Dei invisibilis*, a dû être l'homme des souffrances, *vir dolorum*, — c'est pour cela que la T. S. Vierge et tous les saints ont eu une part plus ou moins grande à son calice, suivant qu'ils devaient avoir une part plus ou moins abondante

à l'effusion de la vie divine ; — et que les prêtres ne seront vraiment d'autres Christs, c.-à-d. sauveurs des âmes, qu'à proportion de leur amour du sacrifice et du dévouement, et dans la mesure où ils réaliseront leur sublime devise : *Sacerdos et victima.*

On voit par là si la fameuse devise des stoïciens a été servilement copiée par le christianisme comme on le lui reproche, ou si elle ne s'est pas plutôt métamorphosée sous la plume des écrivains sacrés, et sous le souffle d'un « esprit nouveau ». Tel est le procédé habituel de la grâce qui ne supprime pas la nature, de la foi qui ne supprime pas la raison, mais la transfigure en l'élevant à un ordre transcendant. C'est là le cachet du surnaturel et du divin : il est inimitable.

Article IV.

La Mortification.

Le grand remède naturel contre la concupiscence de la chair est donc la mortification avec ses deux degrés résumés dans la formule célèbre : *Abstine* et *sustine* : « S'abstenir et souffrir ». Nous en avons montré la raison générale, il nous reste à en dire la pratique.

Et d'abord vaut-il mieux s'appliquer à la mortification **intérieure** de l'esprit et de la volonté ou à la mortification **extérieure** et corporelle ?

Et dans la mortification corporelle, faut-il infliger à son corps des peines **volontaires**, ou se contenter des peines **providentielles** qui se rencontrent sur le chemin de la vie ?

A la **première question**, nous répondrons sans hésiter que la mortification intérieure de l'esprit et de la volonté est assurément d'un plus haut prix que la mortification du corps, mais que ce serait une grande illusion de vouloir s'en contenter. D'abord l'exemple des saints est là pour nous mettre en garde contre cette erreur. On ne citera pas un seul exemple d'un saint qui se soit contenté de la mortification intérieure ; tandis que nous les voyons tous adonnés aux pratiques de

pénitence corporelle, et même aux haires, aux cilices, et autres instruments sanglants de pénitence.

L'enseignement de l'Eglise et de tous les auteurs spirituels sur ce point important n'est pas moins unanime.

Enfin la raison démontre que les petites mortifications corporelles étant de leur nature beaucoup plus faciles que la mortification de nos manières de penser et de vouloir, il est contraire à toute méthode de commencer par les exercices les plus difficiles, sans s'y être préparé par les exercices plus faciles.

De fait l'expérience le prouve, personne ne devient mortifié à l'intérieur, sans la pratique de la mortification extérieure. Aussi le P. Faber a-t-il pu dire : « Je tremble lorsque j'entends des gens parler beaucoup de mortification intérieure. Cela a toujours l'air de vouloir dire qu'ils veulent jouir à leur aise de toutes les commodités de la vie. » — De fait ceux qui se dispensent des mortifications corporelles n'en pratiquent aucune : l'expérience le prouve.

L'erreur contraire est beaucoup moins à craindre. On ne voit pas de gens mortifiés extérieurement qui ne le soient intérieurement, au moins de parti-pris. S'arrêter à mortifier le corps, à l'exemple des faquirs de l'Inde, espèces de prestidigitateurs étrangers à toute préoccupation de vie intérieure et spirituelle, serait pour un chrétien une véritable monstruosité qui, par son excès même, n'est pas à redouter.

A la **seconde question** nous répondrons que les peines corporelles envoyées par la Providence et choisies par Dieu sont sans doute d'un plus haut prix que celles que nous choisissons nous-mêmes, où peut se mêler de la vanité et de la complaisance propre. Cependant pour porter courageusement ces croix de Providence, il faut s'y exercer à l'avance, par une discipline méthodique de la mortification volontaire. Sans cette préparation, la maladie, la souffrance, les moindres incommodités des saisons nous attristent, nous abattent, et parfois nous irritent et nous révoltent, à ce point que nous perdons tout le fruit et le mérite de ces souffrances.

Les *détails de la mortification* appartiennent à la direction

particulière de chaque âme. Chacun a besoin d'une réglementation faite exclusivement à son usage. Cependant il est des points communs qu'il ne sera pas inutile de préciser, pour nous guider dans la direction des âmes.

Une **bonne méthode** doit être graduée et ascendante. Faire pratiquer d'abord la mortification des plaisirs inutiles, puis celle de nos passions dangereuses, enfin réserver les souffrances ou peines positives pour la fin. Non pas que ces trois catégories de pénitences soient exclusivement propres à trois étapes différentes de la vie spirituelle, mais elles en sont seulement les caractères dominants qui distinguent chacune d'elles.

Les mortifications extérieures peuvent se diviser en **cinq classes** principales.

1° D'abord les pénitences qui affligent directement la chair : privations dans le boire et le manger, dans le sommeil, le support du chaud et du froid, la discipline, le cilice, la chaîne hérissée de pointes de fer, etc...

Remarque : *a*) Ne jamais nous les infliger que par obéissance à notre directeur, jamais de notre propre chef, sauf les petites mortifications insignifiantes dans le boire et le manger...

b) Le directeur ne doit les prescrire qu'avec la plus grande discrétion, surtout la privation de sommeil, le support du chaud et du froid, et toutes celles qui pourraient compromettre la santé.

c) La persévérance dans les mortifications que l'on a choisies est d'une importance infiniment plus grande que leur quantité ou leur qualité. C'est en effet la répétition des mêmes actes qui seule peut avoir une influence sur nos passions et nos habitudes. Telle est, par exemple, l'habitude du lever régulier à heure fixe.

d) Poursuivre impitoyablement le plaisir désordonné que nous trouvons dans le boire et le manger. Les estomacs dévots ont la triste réputation d'être gourmands ou gourmets. « Il y a quatre espèces d'hommes adonnés à la gourmandise, écrivait Brillat-Savarin : les financiers, les médecins, les gens

de lettres et les dévots. Les financiers, par ostentation ; les médecins, par séduction ; les hommes de lettres, par distraction ; les dévots, par compensation. » Mais quel que soit le motif de notre sensualité, il faut la corriger sévèrement.

La 2e *classe de mortification* extérieure consiste à priver nos sens extérieurs, surtout nos yeux et nos oreilles ; à réprimer tout mouvement de légèreté ou de curiosité.

La 3e *classe* à accepter les peines et souffrances de la vie (incommodités des saisons, pauvreté), y compris la mort, en esprit de pénitence.

La 4e *classe* comprend toutes les œuvres de sacrifice et d'abnégation : catéchiser les enfants, secourir les pauvres, visiter les malades.

La 5e *classe*, le travail et la vie commune.

La **mortification intérieure** s'applique à l'esprit et à la volonté.

1° *Esprit.* Se défier de son propre jugement, de son propre esprit. Céder, dans les questions douteuses ; silence modeste en certains cas. Respect pour les avis de nos supérieurs.

Ne pas juger les autres ; laisser ce soin à Dieu. S'il faut enseigner les autres, le faire avec douceur et modestie.

2° *Volonté.* Conformer notre volonté toujours à celle de Dieu et autant que possible à celle de nos frères. Céder pour leur être agréable. Se faire tout à tous. Supporter les railleries et mauvais traitements. Virilité dans les épreuves, dans les tristesses de l'âme délaissée, les tentations, les peines intérieures ; lutter contre le découragement et le désespoir.

Chacune de ces différentes sortes de mortifications a ses symptômes particuliers, et exige une méthode ou un traitement qui lui est propre, et qu'il n'est pas dans notre plan de développer ici.

Terminons par une remarque importante sur le *choix de nos mortifications.*

La souffrance n'est qu'un *moyen* d'arriver à la vertu : ce n'est pas un *but.* Donc pratiquer la souffrance pour la souffrance est une grave erreur.

Cependant il n'est pas rare de voir des directeurs donnant

pour règle de conduite cette maxime : « *Faire en toute chose le contraire de ce que nous aimons.* »

Rien de plus équivoque que cette règle.

Si ce que nous aimons est bien, si c'est l'exercice même d'une vertu naturelle, pourquoi le condamner ? Pourquoi défendre à certaines âmes de se montrer bonnes et affectueuses envers leurs frères, de visiter les pauvres, de consoler les affligés, sous prétexte qu'elles trouvent un plaisir sensible à ces actes de charité ?

Pourquoi exiger que l'on comprime une aimable douceur de caractère, ou de gaieté modérée, ou toute autre vertu naturelle, sous prétexte qu'on trouve plaisir à s'y laisser aller ?

Une pareille théorie supprimerait la vertu dès qu'elle nous plaît ; et supposerait que notre cœur ne doit jamais aimer les choses de Dieu, ou s'harmoniser avec la grâce.

On ne saurait se faire de la perfection une idée plus odieuse, inhumaine, et plus opposée à l'enseignement catholique. C'est l'erreur mise en vogue par le jansénisme.

Donc aimons et pratiquons la mortification comme un moyen et non comme une fin. La fin, c'est la vertu à acquérir : l'amour de Dieu et des âmes inspirant et dominant toute notre vie : voilà le diamant précieux, la souffrance volontaire n'est que la monture de ce diamant et ne vaut que dans la mesure où elle le retient dans notre cœur.

CHAPITRE V

L'amour désordonné des Richesses.

Les deux concupiscences de l'esprit et de la chair, dont nous venons de parler, en engendrent une troisième, celle qui a pour objet les richesses. A son tour, cette nouvelle passion, la soif de l'or, *auri sacra fames*, comme l'appelait le poète latin, peut renforcer les deux premières et devenir avec elles la source empoisonnée de tous les maux qui désolent la terre : *Radix omnium malorum est cupiditas* : c'est l'apôtre S. Paul qui nous l'affirme (1 *Tim.*, VI, 10) et l'expérience quotidienne lui donne entièrement raison. La convoitise des richesses est l'occasion perpétuelle des conflits entre les citoyens et des guerres entre les nations. Au fond de tous les litiges, vous retrouverez toujours, plus ou moins dissimulés et souvent nettement avoués, l'opposition ou la rivalité des intérêts matériels.

Pour montrer combien cet amour déréglé des richesses est un obstacle à la vie spirituelle et à la perfection chrétienne, nous allons étudier **sa nature**, les **périls** où il expose nos âmes, et puis nous indiquerons les **remèdes** d'un si grand mal.

Article Ier.

Sa Nature.

Les richesses dont il s'agit ici sont tous les biens matériels qui répondent aux nécessités ou à l'agrément de cette vie terrestre, soit les biens naturels comme le sol et les propriétés foncières, soit les biens des industries et des arts, comme les usines, les maisons avec leurs meubles et outillage, soit les valeurs mobilières, l'or et l'argent, qui nous permettent d'acheter tout le reste.

Certes, les richesses ainsi entendues ne sont **pas mauvaises**

en elles-mêmes. Elles sont même, dans une large mesure, une condition de vie et de développement normal pour les individus, même de vie intellectuelle, car les sciences et les arts ne peuvent s'acquérir et se cultiver sans de grandes dépenses. Elles sont une condition de vie et de prospérité pour les sociétés, comme pour les individus, et les sociétés religieuses elles-mêmes, les œuvres de Dieu n'échappent pas à cette loi, par le fait même qu'elles ne sont pas et ne peuvent être purement spirituelles, mais aussi temporelles, ayant besoin de ressources pour vivre, se développer et prospérer.

Malheureusement, l'homme déchu abuse bien vite de ce don de la Providence, peut-être encore plus vite que des autres, et le corrompt par un **triple désordre.**

1° D'abord, il fait des richesses un instrument de son *orgueil.* Il croit se grandir lui-même en proportion des biens extérieurs qu'il accumule. Aussi accumule-t-il sans cesse et sans fin, ne disant jamais : c'est assez ! Ces biens étrangers enflent son cœur, le rendent prétentieux, insolent même, surtout à l'égard des pauvres, et le remplissent de vanité et d'ambition. *Quo non ascendam* ? Avec de l'argent, il lui semble qu'il peut arriver à tout. Avec de l'argent, en effet, on achète tout : même les faveurs des puissants du jour ou de la multitude aux jours d'élections populaires ; même les distinctions honorifiques et les dignités les plus hautes ; on achète même la justice et les consciences. Aussi l'argent est-il, entre les mains de l'orgueilleux, le plus puissant instrument de domination universelle, devant lequel les rois eux-mêmes et leurs gouvernements ont dû s'incliner plus d'une fois. On connaît aujourd'hui les « rois du fer, de l'acier, du pétrole, de la finance cosmopolite » ; on les a vus commander aux souverains et aux peuples avec une intolérable tyrannie — réalisant ainsi à la lettre la parole de nos saints Livres : *Pecuniæ obediunt omnia* (*Eccli.*, IX, 19).

2° En second lieu, les richesses deviennent le docile instrument de la *sensualité.* Le confort, la bonne chère et les voluptés — au moins sous leurs formes les plus raffinées — ne sont guère accessibles en effet qu'aux favoris de la fortune.

Aussi les richesses sont-elles le nouvel enjeu des grandes batailles de la vie publique. On les poursuit avec âpreté, avec passion, par toutes sortes de moyens, au détriment de la santé de ses employés, et de sa propre santé, au détriment des droits d'autrui, par les spéculations les plus hasardeuses et souvent les injustices les plus malhonnêtes. On veut jouir, et se procurer tous les plaisirs possibles et à tout prix, *per fas et nefas*. On dit pour s'excuser que « l'argent n'a pas d'odeur », mais ceux qui parlent ainsi n'ont sûrement plus de conscience, et c'est la soif de l'or qui a faussé et puis annihilé les consciences.

3° Enfin, et c'est le dernier abus, il y a tant de séductions pour le cœur de l'homme dans l'appât des richesses qu'il finit par s'y attacher, non comme à un moyen de poursuivre des biens supérieurs, mais comme à une fin, et par les aimer pour elles-mêmes. L'avare amasse pour amasser et non pour se servir des trésors amassés. L'or devient une espèce d'*idole* et comme le nouveau dieu de l'avare ; et c'est pourquoi nos saints Livres ont appelé l'avarice une véritable idolâtrie, celle du veau d'or, *Avarus, quod est idolorum servitus* (*Eph.*, v, 5).

Voici comment Bossuet a décrit et expliqué cette étrange aberration de l'esprit. L'amour est aveugle, dit-il, et prête à l'objet de sa passion des charmes qu'il n'a vraiment pas et qui sont le produit de son imagination. Mais laissons parler le grand orateur : « Quand on regarde l'argent comme un instrument pour acquérir d'autres biens, par exemple, pour acheter des plaisirs ou s'avancer dans les grandes places du monde, on n'est pas avare ; on est sensuel ou ambitieux. Celui qui n'ose toucher à son argent, qui n'en est que le triste gardien, et semble ne se réserver aucun droit que celui de le regarder, est proprement celui qu'on appelle avare... C'est pour lui comme une chose sacrée, dont il ne se permet pas d'approcher ses mains. Tout cœur passionné embellit dans son imagination l'objet de sa passion. Celui-ci donne à son or et à son argent un éclat que la nature ne lui donne pas ; il est ébloui de ce faux éclat ; la lumière du soleil, qui est la

vraie joie des yeux, ne lui paraît pas si belle. Et que lui sert de posséder ce qui, demeurant hors de lui, ne remplit pas son intérieur ? C'est pourquoi le sage, lui, préfère celui qui boit et mange et qui jouit avec joie du fruit de son travail ; car il remplit du moins son estomac et il engraisse son corps. Mais pour les richesses, elles ne repaissent que les yeux ! » (1).

De ces **trois abus des richesses**, inutile de rechercher quel est le plus déraisonnable ? Il nous suffit de savoir qu'ils sont tous un désordre si grand, aux yeux de Dieu, qu'ils excluent du royaume du ciel et, à plus forte raison, de la perfection chrétienne. La sentence de Notre-Seigneur contre les mauvais riches est formelle : *Væ vobis divitibus* ! (*Luc*, VI, 24) ; et il ajoute : « En vérité, je vous le dis, il est bien difficile aux riches d'entrer dans le royaume du ciel. Il serait plus facile à un gros câble d'entrer par le trou d'une aiguille » (2).

Pour mieux comprendre les raisons de cette terrible sentence, examinons de plus près les dangers redoutables auxquels nous exposerait la passion de l'argent.

ARTICLE II.

Ses périls.

Les périls auxquels nous expose la possession effective des richesses ou leur recherche désordonnée sont très nombreux, mais on pourrait **les ramener à trois**. Elles risquent d'attacher notre cœur à la terre et à toutes ses vanités ; en même temps de partager notre amour entre Dieu et l'argent, jusqu'à ce que l'un des deux ait prévalu, car on ne peut servir deux maîtres : et c'est Dieu qui risque d'être supplanté.

I. — **Le premier de ces périls** est une tentation continuelle d'orgueil, de volupté ou d'avarice. Tous les attraits de la

(1) BOSSUET, *Traité de la concupiscence*, c. 9, t. XII, p. 55.
(2) Amen dico vobis, quia dives difficile intrabit in regnum cœlorum. Et iterum co vobis : Facilius est camelum per foramen acus transire, quam divitem intrare regnum cœlorum (MATT., XIX, 23, 24).

triple concupiscence se réunissent pour tenter celui qui possède de grandes richesses. Non seulement il poursuivra avidement les honneurs et les plaisirs, mais les plaisirs et les honneurs iront à son devant, frapperont à sa porte et l'entoureront de leurs mille séductions. Plus il usera de ses richesses, plus il sera tenté d'en user davantage ou d'en acquérir de nouvelles, car la soif de l'or est insatiable et ne dit jamais : c'est assez !

C'est là un premier péril que l'expérience de la vie démontre, avec tant d'évidence, si plein d'entraînements, que les sages du paganisme eux-mêmes s'en sont émus. Ainsi, au témoignage de S. Jérôme, on rapportait ce trait de Cratès de Thèbes, qui pris d'épouvante à la vue de ce danger, finit par jeter tout son or à la mer en s'écriant : « Allez au fond, mauvaises passions ; je vous noie pour ne pas être noyé par vous ! » *Abite, inquit, pessum, malæ cupiditates* ; *ego vos mergam, ne ipse mergar a vobis* ! (1).

Ainsi doit penser, à plus forte raison, un vrai chrétien qui doit aspirer à la jouissance de biens supérieurs, et surtout un ministre du Christ consacré au négoce de Dieu qui ne devrait calculer d'autre perte ni d'autre gain que celui des âmes, suivant le mot de l'Apôtre : *non quæro quæ vestra sunt, sed vos* (2 *Cor.*, XII, 14).

II. — **Le second de ces périls** est de diviser le cœur de l'homme entre l'amour de Dieu et l'amour de l'argent. Et l'on peut bien appliquer à celui qui a épousé la richesse ce que S. Paul disait de la possession d'une épouse : « Il a le cœur partagé entre deux amours, celui de Dieu et celui de sa femme ; s'il cherche à plaire à celle-ci, il oublie celui-là. Au contraire, celui qui est libre de tout lien peut à son gré chercher à plaire à Dieu, et à Dieu seul » (2).

D'abord celui qui se laisse engager à fond dans le négoce

(1) S. JÉRÔME, *Adv. Jovinian.*, ch. XIII.

(2) Qui sine uxore est, sollicitus est quæ Domini sunt, quomodo placeat Deo. Qui autem cum uxore est, sollicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divisus est (1 *Cor.*, VII, 32, 33).

ou les affaires de ce monde n'a pas le cœur assez vide pour le remplir d'un amour supérieur et vivre d'une vie spirituelle. A peine s'il en aurait le loisir. Que de peines, de sollicitudes, de soucis de tout genre accompagnent la gestion de ces richesses ! Leur seule acquisition nous accable de travaux et de fatigue ; leur possession nous remplit de craintes et de préoccupations continuelles ; leur perte nous trouble, nous plonge dans la douleur et même le désespoir. C'est pourquoi le Sauveur, dans la parabole de la semence, n'a pas craint de comparer les richesses de ce monde aux ronces et aux épines du chemin, qui piquent, déchirent ceux qui s'y fourvoient et ensanglantent l'âme.

Le cœur ainsi troublé et divisé par mille préoccupations d'affaires, il est bien difficile d'avoir même le temps de rentrer en soi-même et de vivre de la vie intérieure d'union à Dieu.

III. — Mais il y a **un troisième péril** encore plus grave. Des deux amours de Dieu ou de l'argent, quel est celui qui finira par l'emporter ? La seule passion de l'argent n'est-elle pas déjà un commencement de défiance envers la Providence, et la crainte continuelle de manquer un jour du nécessaire n'est-elle pas déjà un affaiblissement de notre confiance en Dieu et de notre amour filial ? La rupture avec Dieu est déjà commencée.

Le saint Evangile nous invite à regarder les oiseaux du ciel et les lis des vallées qui ne sèment ni ne moissonnent, et auxquels jamais rien n'a manqué — non certes, pour nous encourager à la paresse, mais pour calmer des inquiétudes exagérées et nous exciter à la confiance en Dieu dont la grâce ne nous fera jamais défaut, quelles que soient nos épreuves, et ne nous abandonnera point. Au rebours de ces pressantes exhortations à la confiance, le mauvais riche aime mieux se confier en lui-même et dans ses trésors. C'est une sorte d'idolâtrie qui a détrôné Dieu dans notre cœur et en a chassé son amour, car on ne peut servir deux maîtres, Dieu et l'argent : *Non potestis Deo servire et mammonæ* (*Matt.*, VI, 24).

Le péril de voir Dieu supplanté dans nos affections est donc manifeste. Mais alors même que nous pourrions nous retenir sur la pente fatale et conserver un certain équilibre, le partage de notre amour avec Dieu, qui veut être aimé sans partage, tarirait sûrement dans notre âme la source profonde de la vie spirituelle et du zèle apostolique. Impossible d'allier l'esprit de dévouement pour toutes les nobles et saintes causes à l'esprit d'intérêt propre et de lucre ; l'amour de Dieu et l'amour de l'argent : ce serait vouloir allier l'eau et le feu.

Ah ! je crains bien que si Jean-Baptiste eût été le favori ou le pensionné d'Hérode, il n'eût pas maintenu longtemps son terrible : *Non licet* ! si tant est qu'il eût jamais osé le prononcer ; — et que s'ils n'eussent méprisé les richesses, l'Eglise n'eût jamais vu ses Athanases, ou ses Basiles, ou ses Chrysostômes, intrépides défenseurs de ses droits inviolables, faire trembler les tyrans sur leurs trônes en repoussant leurs faveurs ; elle n'eût jamais vu les conquêtes spirituelles de S. François-Xavier et des missionnaires à l'étranger, ni à l'intérieur celles non moins merveilleuses de S. Vincent de Paul et des sœurs de la Charité. Encore une fois, on ne peut servir deux maîtres, Dieu et l'argent !

Article III.

Ses Remèdes et ses Préservatifs.

Il n'y a qu'un seul grand remède à l'amour des richesses : le dépouillement volontaire et effectif de tous ses biens, comme l'ont fait les apôtres et les premiers disciples de Jésus-Christ, et comme tous les ordres religieux le pratiquent encore couramment. Ce remède est radical et seulement à la portée des âmes les plus généreuses. Mais il y a de nombreux palliatifs accessibles à tous, qu'on peut résumer en un seul mot : la pauvreté en esprit ou l'esprit de pauvreté. Nous allons les expliquer.

I. — Le **grand remède** à un si grand mal, c'est Notre-

Seigneur Jésus-Christ qui est venu nous l'apprendre et nous le prêcher par son éloquent exemple. En venant en ce monde, il a voulu naître pauvre et sans fortune dans la pauvre étable de Bethléem, vivre pauvrement du travail de ses mains dans l'atelier de Nazareth, mourir nu sur une croix, et demeurer pauvre toute sa vie, n'ayant pas « où reposer sa tête, alors que les renards ont leur tannière, et les oiseaux du ciel leur nid » : *Vulpes foveas habent et volucres cœli nidos* ; *Filius autem hominis non habet ubi caput reclinet* (*Matt.*, VIII, 20). Son royaume n'est pas de ce monde.

Après ce grand exemple de pauvreté volontaire et de mépris des richesses, le Sauveur avait bien le droit d'exiger de ses apôtres et de tous ses disciples le dépouillement effectif de tous leurs biens, comme condition première et essentielle de leur apostolat.

Le lecteur se rappelle cette scène inoubliable du jeune homme riche, rapportée à la fois par S. Matthieu, S. Marc et S. Luc. Un jour où Notre-Seigneur allait d'Ephrem en Galilée, peu de temps avant son dernier voyage à Jérusalem, un jeune homme, dont l'Evangile ne dit pas le nom, s'approche du divin Maître, se prosterne à ses pieds, et lui demande ce qu'il faut faire pour assurer son salut : *Magister bone, quid boni faciam ut habeam vitam æternam* (*Matt.*, XIX, 16). Et Notre-Seigneur de lui répondre : « Vous connaissez les commandements de la loi ; il faut avant tout les observer » ; *Præcepta nosti* ; *serva mandata.* C'est en effet la condition essentielle aux vocations ordinaires ; c'est la première condition aux vocations parfaites.

Or le jeune homme qui aspirait à une vocation plus haute, et qui désirait sans doute entrer dans les rangs des disciples du Sauveur, demande à connaître les autres conditions, car sa conscience lui rend témoignage d'avoir dès son enfance observé la première : *Omnia hæc custodivi a juventute mea* ; *quid adhuc mihi deest* ? — Voici la réponse : il vous manque encore une chose : *Quo audito Jesus ait ei* : *unum adhuc tibi deest*... Quoi ! la pureté et l'innocence de la vie, qui sont un titre certain à la prédilection du cœur de Jésus, puisque Notre-

Seigneur, enveloppant affectueusement de son regard cet innocent jeune homme, se prit à l'aimer : *intuitus eum dilexit* (*Marc*, x, 21), n'est cependant pas un titre suffisant pour devenir apôtre ? Eh bien non ; il manque encore une condition essentielle à la perfection. « Si vous voulez être parfait, allez, vendez tous les biens que vous possédez, distribuez-les aux pauvres ; puis venez et suivez-moi » : *quæcumque habes vade, vende, et da pauperibus, et veni, sequere me* (*Marc*, x, 21).

La même condition avait été exigée des autres apôtres. « Si quelqu'un parmi vous, avait dit le Maître, refusait de se dépouiller de tous ses biens, il ne pourrait être mon disciple » : *Sic ergo omnis ex vobis qui non renuntiat omnibus quæ possidet, non potest meus esse discipulus* (*Luc*, xiv, 33).

Aussi S. Pierre, au nom de tout le Collège apostolique, pourra-t-il, un jour, rappeler à Notre Sauveur avec quelle générosité ce dépouillement de tout a été accepté : *Ecce nos reliquimus omnia et secuti sumus te* ; *quid ergo erit nobis* ? (*Marc*, x, 28 ; — *Luc*, xviii, 28 ; — *Matt.*, xix, 27).

Or les conditions de la perfection chrétienne ne sauraient être aujourd'hui changées pour nous ; et si l'Eglise, dans sa maternelle condescendance, par suite des nécessités des temps et des conditions matérielles des sociétés actuelles, n'exige plus des âmes parfaites restées au milieu du monde, pas même de ses ministres, le dépouillement effectif de tous leurs biens présents et futurs, elle ne pourrait cependant — sans trahir sa mission — dispenser les âmes qui aspirent à la perfection chrétienne et surtout les ministres de Dieu, du détachement de cœur et d'esprit aux richesses et aux biens d'ici-bas. C'est là assurément le minimum où l'on puisse réduire cette première condition fondamentale imposée à tous les chrétiens qui veulent pratiquer la perfection évangélique.

Et en effet, rien ne déshonore aux yeux des populations, même incroyantes, soit un chrétien faisant profession d'être pieux et dévot, soit surtout un ministre de Jésus-Christ, comme la seule apparence d'un esprit intéressé et d'un cœur cupide et avide des richesses. Au contraire, rien ne leur attire

l'estime publique, la vénération des fidèles, comme l'esprit de désintéressement, de générosité et de pauvreté volontaire. A cette marque surnaturelle on reconnaît le divin. Du reste, cette marque ne va jamais seule : l'esprit de pauvreté est inséparable de bien d'autres vertus. Elle suppose foi, piété, charité, zèle, noblesse de sentiments à un degré éminent, et une grande élévation d'esprit. Aussi un tel chrétien, un tel ministre de Jésus-Christ, trouve-t-il aisément le chemin des cœurs ; il aura le don de toucher les âmes les plus rebelles et de les sauver.

Quel beau spectacle, aux yeux de Dieu et des hommes, que François d'Assise, ce fils d'un riche commerçant, qui se dépouille de sa fortune, prend la sainte pauvreté pour son épouse chérie, et s'en va à la conquête des âmes, nu-pieds, vêtu d'un sac et d'une corde, manquant de tout, et plus heureux que les richards et les puissants de ce monde. Il est riche de Dieu et cela lui suffit : *Deus meus et omnia !* Il participe déjà aux dons de Dieu les plus merveilleux, même à sa puissance sur la nature, par le don des miracles. Aussi marche-t-il en conquérant pacifique à travers le monde.

Voilà pourquoi le P. Faber, dans un de ses délicieux ouvrages, a-t-il émis quelque part cette pensée profonde et très originale, que la conversion de l'Angleterre — peuple mercantile, intéressé et égoïste, s'il en fût — ne pourrait s'opérer que par le spectacle de quelque ordre religieux renouvelant les merveilles de pauvreté de S. François d'Assise.

Grande leçon pour tous ceux, prêtres, laïques ou religieux, qui aspirent au zèle des âmes !

II. — Si le dépouillement effectif ne saurait être à la portée de toutes les âmes aspirant à la perfection chrétienne, toutes du moins peuvent pratiquer la **pauvreté en esprit** : Voici en quoi elle consiste.

1° A ne voir, tout d'abord, dans l'argent qu'un *moyen* et non une fin. Il doit être un « bâton de voyage », comme dit S. Augustin, et non un appât à notre cupidité. Cette vie elle-même n'est pas le terme ni la patrie ; elle n'est qu'une halte

très courte pour le pèlerin qui se dirige vers la cité céleste : *Non enim habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus* (*Hébr.*, XIII, 14). Il nous faut donc, nous dit S. Paul, user des richesses comme n'en usant pas, et les posséder comme ne les possédant pas : *Qui emunt tanquam non possidentes* ; *et qui utuntur hoc mundo, tanquam non utantur* (1 *Cor.*, VII, 30, 31).

2° L'esprit de pauvreté consiste à ne *pas attacher son cœur* aux richesses si on en possède, et si l'on est pauvre, à ne pas les rechercher, nous contentant du nécessaire à la vie. Car on peut être pauvre de fait, tout en étant riche en désirs et en convoitises, comme on peut être riche de fait, tout en étant pauvre en esprit. Autre chose, en effet, est d'avoir du poison dans sa maison, autre chose d'être soi-même empoisonné, suivant la gracieuse comparaison de S. François de Sales. Voici ses paroles : « Celui est riche d'esprit, dit-il, qui a des richesses dedans son esprit, ou son esprit dedans les richesses. Celui-là est pauvre d'esprit qui n'a nulle richesse dans son esprit ni son esprit dans les richesses... Il y a différence entre avoir du poison et être empoisonné. Les apothicaires ont presque tous des poisons pour s'en servir en différentes occurrences ; mais ils ne sont pas pour cela empoisonnés, parce qu'ils n'ont pas le poison dedans leurs corps, mais dedans leurs boutiques. Ainsi pouvez-vous avoir des richesses sans être empoisonné par icelles ; ce sera si vous les avez en votre maison ou en votre bourse, et non pas en votre cœur. Etre riche, en effet, et pauvre d'affection, c'est le grand bonheur du chrétien, car il a par ce moyen les commodités des richesses pour ce monde, et le mérite de la pauvreté pour l'autre » (1).

3° Un troisième degré, encore plus parfait, de pratiquer la pauvreté en esprit, tout en restant dans le monde et en conservant la propriété légale de ses biens, serait de se dépouiller en esprit de leur jouissance, en ne faisant usage de ses revenus que selon l'avis d'un sage directeur. Par là, tout en restant dans l'état et la profession où la Providence nous a placés dans ce monde, on pratiquerait un détachement encore plus com-

(1) *Introd. à la vie dévote*, 3e p., c. 14.

plet d'esprit et de cœur, aussi voisin que possible de l'état religieux.

C'est bien alors que nous suivrions à la lettre le conseil de S. Paul d'user des biens d'ici-bas, comme n'en usant pas, puisque la liberté et le choix dans leur emploi serait remis entre les mains d'un autre plus sage que nous, c.-à-d. entre les mains de Dieu : *Et qui utuntur, tanquam non utantur, præterit enim figura hujus mundi* (1 *Cor.*, VII, 30).

III. — Voici quelques **moyens de préservation**. Ils sont très efficaces, à la condition toutefois de s'y prendre assez tôt, quand on est encore jeune. La jeunesse, en effet, ne songe pas encore à capitaliser : elle serait plutôt légère et même imprévoyante — au contraire des vieillards, surtout des vieux garçons et des vieilles filles. La jeunesse est donc l'âge propice pour une bonne formation à l'esprit de pauvreté.

Un jeune homme a besoin d'être mis en garde contre l'esprit d'intérêt, dès qu'il commence à être mis en contact avec les nécessités de la vie, à connaître par lui-même les sollicitudes des besoins matériels et des préoccupations d'un avenir. Sinon, l'amour de l'argent s'insinuera bientôt dans son cœur ; ce vice grandira avec l'âge et sera tellement enraciné dans l'âge mûr, qu'il défiera tous les remèdes de la nature et de la grâce : *sero medicina paratur.*

1° Le premier moyen de préservation, c'est la *réforme de nos jugements* sur la nature de la propriété des biens de ce monde. Nous n'en sommes pas les maîtres. C'est Dieu qui en est le premier propriétaire et en conserve le haut domaine. Nous n'en avons que la jouissance pour un temps très court, à la charge de lui en rendre, un jour, un compte rigoureux : *Redde rationem villicationis tuæ* (*Luc*, XVI, 2).

Les riches ne sont donc, ici-bas, que les administrateurs des biens de Dieu, les trésoriers de la divine Providence, soit envers les pauvres et les malheureux, soit envers toutes les bonnes œuvres religieuses et sociales. Donner aux pauvres, c'est donc prêter à Dieu, et c'est un placement de premier ordre celui qui est ainsi fait sur la banque du ciel. Là, il n'y a plus à craindre

ni la rouille qui ronge les trésors cachés, ni les voleurs qui cambriolent, ni les banqueroutes frauduleuses, et c'est là seulement que l'Evangile nous conseille de placer notre superflu : *Nolite thesaurizare vobis thesauros in terra, ubi ærugo et tinea demolitur, et ubi fures effodiunt et furantur. Thesaurizate autem vobis thesauros in cœlo, ubi neque ærugo, neque tinea demolitur, et ubi fures non effodiunt, nec furantur* (*Matt.*, VI, 19, 20).

2° Le second moyen de préservation est de méditer souvent *la vanité et la fragilité* de tous les biens de ce monde : *Vanitas vanitatum, et omnia vanitas* ! (*Eccle.*, 1, 2). Non seulement ils passent comme une ombre ; non seulement ils nous échappent et nous quittent, si nous ne les quittons pas, mais ils sont incapables de rassasier la faim et soif de notre cœur qui est né pour des richesses plus hautes : *Ad majora natus sum* ! Bien loin d'apaiser cette faim et cette soif, ils l'excitent davantage ; ils allument dans le sang de nos veines l'incendie de toutes les concupiscences, et nous exposent à une déchéance morale certaine, prélude de notre damnation éternelle.

3° Après la *réforme* de l'esprit vient celle *de la volonté*. Il faut agir conformément à notre foi, et nous exercer au détachement de l'argent et de tous les biens de cette vie.

a) Faire l'aumône suivant notre condition. Ne la refuser jamais à des malheureux quand nous le pouvons, même en nous privant un peu.

b) Savoir nous contenter de peu, en retranchant tout superflu dans les habitudes de notre vie et le train de notre maison ; en pratiquant à la lettre, si possible, le conseil de l'Apôtre : Si nous avons le nécessaire pour la nourriture et le vêtement, il faut nous en contenter : *Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus* (1 *Tim.*, VI, 8).

c) Si le nécessaire lui-même venait parfois à nous manquer, ne pas trop nous en attrister, ni surtout nous plaindre à d'autres personnes, mais le supporter courageusement, en esprit de pénitence et de pauvreté.

d) Aller parfois nous-mêmes au devant de ces privations,

en retranchant un peu du nécessaire — avec une discrétion convenable — dans le boire et le manger, dans le vêtement, le sommeil et le repos, le chauffage et les remèdes — dans le même esprit de pénitence et de pauvreté volontaire.

e) Aimer à travailler de nos mains, comme les pauvres ; honorer du moins dans les autres le travail manuel, si les convenances nous l'interdisaient à nous-mêmes. En tout cas, nous servir nous-mêmes, en nous passant, autant que possible, du service des autres : c'est un idéal facile à réaliser.

f) Pardonner facilement les petites injustices, afin d'éviter les contestations et les procès, suivant le sage conseil du Maître : « A celui qui voudrait disputer avec toi une tunique, donne-la lui, en y ajoutant ton manteau » : *Ei qui vult tecum judicio contendere, et tunicam tuam tollere, dimitte ei et pallium* (*Matt.*, v, 40).

Mais le grand préservatif contre l'amour de l'argent — celui qui doit être le premier et le dernier — c'est *l'amour de Dieu*. Nos cœurs sont une capacité infinie de Dieu et des biens éternels : il faut nous hâter de les en remplir, pour qu'il n'y reste plus de place aux biens inférieurs. C'est là le meilleur préservatif, et aussi le meilleur garant contre tout retour offensif de la cupidité et de l'esprit d'intérêt. *Qui a Jésus a Tout* ! *Deus meus et omnia* ! Malheureux ceux qui ignorent ce grand secret du bonheur et de la science des saints : *Si scires donum Dei* !

CHAPITRE VI

Les scandales du monde.

Ce n'est pas seulement au dedans de nous-mêmes, dans la triple concupiscence, dont notre nature déchue est foncièrement viciée, que nous trouvons des obstacles à la vie chrétienne et à la perfection, c'est encore au dehors de nous, et nous avons encore à combattre deux ennemis puissants : le *monde et le démon.*

Ce monde, maudit par Notre-Seigneur à cause de ses scandales, *Væ mundo a scandalis* ! (*Matt.*, XVIII, 7) nous entoure de toutes parts et il n'est personne qui n'ait trop souvent ressenti les funestes effets de sa contagion. Il nous séduit par ses fausses maximes, l'étalage séducteur de ses vanités et ses mauvais exemples ; il nous entraîne par ses fréquentations, ses correspondances et ses lectures malsaines ou perverses.

Sans doute, il y a aussi dans le monde de merveilleux exemples de charité, de piété et d'édification. Mais c'est là une exception. C'est l'arche de Noé au milieu du déluge universel, c'est la sainte Eglise du Christ, composée de chrétiens pratiquants et aussi de chrétiens de race qui vivent encore plus ou moins, sans s'en douter, des traditions chrétiennes, et dont l'honnêteté foncière est un reste du christianisme de leurs ancêtres. Ils forment comme un îlot au milieu du monde, une oasis dans le désert où pullulent les bêtes sauvages. Et c'est seulement le déluge d'iniquités où ils surnagent, que vise l'anathème tombé de la bouche du Sauveur : *Væ mundo a scandalis* !

I. — Tout d'abord, soulignons la **gravité de cet anathème**, dont l'écho se trouve mille fois répété dans tous nos Saints Livres. Ils nous disent que le monde est tout entier dans le mal ; ses maximes, ses coutumes, ses modes, ses exemples ne respirent que le mal : *Mundus totus in maligno positus est*

(1 *Jo.*, V, 19) ; qu'il est dans les ténèbres, *in tenebris* (*Jo.*, I, 5) ; que sa prétendue sagesse est une sagesse terrestre, animale, diabolique, *terrena*, *animalis*, *diabolica* (*Jac.*, III, 15) ; que sa prudence est mortelle, *prudentia carnis mors est* (*Rom.*, VIII, 6) ; que sa sagesse est une folie, *Nonne stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi* ? (I *Cor.*, I, 20) ; aussi Dieu se charge-t-il de la confondre, *Perdam sapientiam sapientium et prudentiam prudentium reprobabo* (I *Cor.*, I, 19) ; d'où la défense d'imiter le monde et de suivre ses exemples, *Nolite conformari huic sæculo* (*Rom.*, XII, 2) ; défense d'aimer le monde ni ce qui est dans le monde, *Nolite diligere mundum neque ea quæ in mundo sunt* (I *Jo.*, II, 15) ; l'amitié du monde est l'inimitié de Dieu et l'ami du monde est l'ennemi de Dieu, *Amicitia hujus mundi inimica est Dei* ; *quicumque ergo voluerit amicus esse sæculi hujus*, *inimicus Dei constituitur* (*Jac.*, IV, 4). Bien plus, Notre-Seigneur Jésus-Christ, à l'heure la plus solennelle qui suivit la dernière Cène, en annonçant à ses disciples la venue du divin Paraclet, ajoute aussitôt que le monde est incapable de le recevoir, *Spiritum... quem mundus non potest accipere* (*Jo.*, XIV, 17), et peu après, dans sa prière sacerdotale, il exclut formellement le monde de la prière qu'il fait pour les siens, *non pro mundo rogo* (*Jo.*, XVII, 9). La rupture est donc complète ; c'est l'excommunication la plus solennelle du monde maudit.

Après Notre-Seigneur et ses Apôtres, les Pères de l'Eglise n'ont pas tenu un autre langage et leurs textes rempliraient des volumes. Contentons-nous de citer cette parole si remarquable de S. Augustin dans ses *Confessions*, et qui parlait en connaissance de cause : « Malheur à toi, fleuve impur de ce monde ! Qui pourra résister à ton impétueux courant ? Ne te verra-t-on jamais à sec ? Et jusques à quand entraîneras-tu les enfants d'Eve dans tes flots tumultueux jusque dans l'abîme ? » (1).

---

(1) Væ tibi, flumen moris humani ! quis resistet tibi ? quam diu non siccaberis ?, quousque volves Evæ filios in mare magnum et formidolosum ? (*Confess.*, l. I , c. 16).

II. — Un accord si complet de tous les auteurs sacrés avec tous les docteurs de l'Eglise doit avoir des **raisons très profondes** qu'il nous faut rechercher.

1. La *première* de ces raisons, c'est l'opposition radicale entre les premiers *principes* qui dirigent la vie chrétienne et ceux qui orientent celle du monde.

Le monde place ici-bas notre fin dernière et notre bonheur suprême. Son but unique sera donc de rechercher les biens de cette terre : richesses, honneurs, voluptés. Tout faire, tout souffrir pour y parvenir !

Le chrétien au contraire place sa fin dernière en Dieu, qui est le Vrai, le Bien, le Beau, la Béatitude infinie, à le posséder au ciel et à le mériter en cette vie. Cela seul est nécessaire, *unum est necessarium* (*Luc*, x, 42). A quoi bon conquérir la terre entière si nous perdons notre âme ? *Quid prodest homini si mundum universum lucretur, animæ vero suæ detrimentum patiatur* ? (*Matt.*, xvi, 26).

2. De ces premiers principes diamétralement opposés, découlent des *maximes* de vie pareillement contraires.

Le chrétien estime par-dessus tout la vertu et la vie intérieure. Le mondain ne prise que ce qui paraît au dehors. « On demande si un homme a fait de grandes choses, dit l'*Imitation* (l. III, ch. 31, v. 5), et non quel est l'esprit dans lequel il les a faites. On s'informe de son courage, de ses richesses, de sa bonne mine, de son habileté ; s'il est savant écrivain, bon chantre, habile ouvrier ; peu demandent combien il est humble d'esprit, patient, doux, dévot, intérieur. La nature regarde le dehors, la grâce s'attache au dedans. »

Le mondain, dominé par la passion de jouir à tout prix ici-bas, comptera le péché pour rien ou pour bien peu. Pourvu qu'on s'amuse, tous les moyens seront bons ou vantés. Le chrétien, au contraire, sans mépriser les délassements et les jouissances nécessaires à notre faible nature, redoutera par-dessus tout l'offense de Dieu. Comme S. Jean Chrysostôme, il n'aura pas d'autre crainte que le péché : *unum timet Chrysostomus, peccatum.* Jamais il n'oubliera que son âme est immortelle et que Dieu la jugera. Bien plus, craindre les

jugements de Dieu ne lui suffit pas, et comme il aime Dieu comme le plus vénérable des pères, il cherchera toujours et en tout à lui plaire. Pensée qui n'effleure même pas le cœur du mondain.

Le mondain finit par ne plus savoir distinguer clairement le bien et le mal et par suivre aveuglément, sans scrupule, les préjugés, les maximes, les usages, les modes les plus extravagantes et même les plus indécentes du monde qui l'entoure et qui s'imposent bon gré mal gré à sa docilité. La voie où il marche est large, facile : on ne s'y gêne pas ; on s'y amuse le plus que l'on peut. On ne songe qu'à plaire au monde et à s'y plaire. On ne pense qu'à ses fêtes, à ses spectacles, à ses vains amusements, et l'on y oublie son salut, son éternité... En un mot on ne vit que pour le présent, sans plus de souci de la vie future que si elle ne devait jamais nous surprendre : l'horizon est borné à la terre.

Or le chrétien voit dans une telle conduite plus qu'une imprudence, mais une véritable folie, parce qu'elle est le renversement de l'ordre naturel des choses et aussi de l'ordre surnaturel qui veut que tout soit subordonné à notre fin dernière, c.-à-d. à Dieu, à sa gloire et partant à notre propre salut. Et ce n'est pas là seulement un conseil, mais le plus rigoureux des préceptes.

3. L'opposition du monde et de Jésus-Christ éclate encore plus dans leur estime pour les *conseils de la perfection* évangélique ou des béatitudes annoncées dans le sermon sur la montagne.

Bienheureux les *pauvres* volontaires ou en esprit, proclame Notre-Seigneur ! Si vous voulez être parfaits, vendez tous vos biens, donnez-les aux pauvres et suivez-moi. Malheur aux riches qui ont leur béatitude en ce monde ! Il leur est plus difficile d'entrer dans le ciel que de faire passer un gros câble dans le trou d'une aiguille.

Le monde lui répond : Heureux les riches, ceux qui ne manquent jamais de rien, qui ont tout à souhait et peuvent se procurer toutes leurs fantaisies ; qui chaque jour ont une table somptueuse et habitent en des palais remplis de toutes

les inventions de la mollesse et du luxe. Bien fou celui qui aime la pauvreté et la préfère aux richesses !

Jésus-Christ enseigne : Bienheureux ceux qui souffrent et qui pleurent, s'ils connaissent tout le prix de la bonne souffrance. Car c'est moi qui les consolerai sur la terre et dans le ciel. Malheur à vous qui ne faites que rire et vous amuser ici-bas, car vos rires se convertiront un jour en grincements de dents devant l'abîme éternel !

Le monde répond qu'il n'a rien compris à l'énigme de la bonne souffrance et qu'il faut être bien insensé pour ne pas préférer les plaisirs et les goûter ici-bas autant qu'on le peut. Heureux donc ceux qui ne cherchent qu'à jouir, à s'amuser et à passer la vie gaiement !

Jésus-Christ affirme aussi : Bienheureux les cœurs purs parce qu'ils verront Dieu et partageront un jour sa béatitude éternelle.

Le monde répond qu'il n'a nul souci de la vision bienheureuse de Dieu ; que son seul désir est d'être heureux sur cette terre, et que pour y arriver tous les moyens sont bons, tous les scrupules inutiles et vains. Le succès excuse tout, justifie tout : la pureté de cœur n'est qu'illusion.

Jésus-Christ enseigne encore : Bienheureux ceux qui sont doux et pacifiques, car ils gagneront les cœurs et posséderont la terre et le ciel.

Le monde, au contraire, adore la force brutale et met sa confiance dans la puissance des armées. Il admire par-dessus tout les grands conquérants qui ont ravagé la terre par le fer et le feu, conquis des empires au prix du sang répandu à flots, en traînant en esclavage des peuplades entières, à la suite de leurs chars de triomphe. Le monde a écrit tous leurs noms en traits immortels dans les fastes de son histoire.

Jésus-Christ proclame enfin : Bienheureux les humbles, bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, qui sont calomniés à cause de moi, qui vivent et qui meurent dans l'obscurité, victimes du saint amour de Dieu. La gloire des saints les récompensera et sera leur partage.

Le monde, au contraire, après l'or et l'argent, après les

plaisirs sensuels, n'estime que la gloire et les honneurs, la domination et l'indépendance. Il estime malheureux ceux qui traînent une vie cachée et sans éclat, dans les fonctions obscures de la charité et du soin des pauvres, des malades et des déshérités de cette vie.

Telles sont les maximes contradictoires de Jésus-Christ et du monde. Et comme elles ne peuvent être vraies toutes à la fois, il faut choisir entre les deux voies. Ou c'est le monde qui se trompe, ou c'est Notre-Seigneur Jésus-Christ, quoiqu'il ait solennellement affirmé : « Je suis la voie, la vérité et la vie » : *Ego sum via, veritas et vita* (*Jo.*, XIV, 6).

Mais qui oserait accuser Notre-Seigneur d'imposture et sa croix de folie ? Laissons donc marcher les mondains dans leur voie de perdition : ils sont des aveugles : *cœci sunt, sinite illos* (*Matt.*, XV, 14) et ne nous étonnons pas s'ils nous détestent, car tout bon chrétien est, par sa vie même, une protestation perpétuelle contre la leur : *Nolite mirari si vos odit mundus* (I *Jo.*, III, 13). Leur voie est large et spacieuse, elle ne semble semée que de roses, qui cachent de cruelles épines et elle conduit à l'abîme éternel.

D'autre part, impossible de concilier ensemble les deux voies, le monde et Jésus-Christ, la mondanité avec la dévotion, le service du bien avec le service du mal. On ne peut servir à la fois deux maîtres si opposés : *Nemo potest duobus dominis servire* (*Matt.*, VI, 24). Aucun des deux ne souffre de partage, et le monde lui-même livre au ridicule ces demi-dévots qui ne sont ni assez mondains pour lui plaire, ni assez vertueux pour forcer son estime.

Attachons-nous donc à Notre-Seigneur : c'est lui qui a les paroles de la vie éternelle : *Ad quem ibimus, verba vitæ æternæ habes* ! (*Jo.*, VI, 69) — selon la belle protestation ou profession de foi de S. Pierre — et suivons fidèlement ses maximes. Nous expérimenterons alors qu'il y a plus de vrai plaisir à son service qu'à celui du monde, que la croix de Jésus-Christ est moins pesante que celles de ce monde ; qu'elle est accompagnée d'une vertu et d'une onction céleste, qui la rendent douce et vraiment aimable. Goûtez et voyez : *Gustate et videte* ! (*Ps.*, XXXIII, 9).

*
* *

Remèdes contre les scandales du monde.

1° Il y a d'abord le remède héroïque de vivre dans *la solitude* comme les Pères du désert et à l'exemple même de Notre-Seigneur qui voulut s'y retirer au moins pendant quarante jours. Ou bien vivre dans cette solitude artificielle qu'on appelle les *ordres religieux* et qu'on appelle aussi *l'état* de perfection, parce que le milieu qu'ils constituent est le plus favorable à l'avancement dans la perfection évangélique.

De fait, c'est dans ces ordres religieux qu'on rencontre le plus souvent les âmes très parfaites. Elles s'astreignent librement, mais sous forme des vœux perpétuels de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, à laisser de côté les choses du siècle, dont elles pourraient licitement user, afin de vaquer plus librement aux choses de Dieu, c'est-à-dire à la contemplation ou à l'apostolat. Ces monastères sont des milieux de choix où se pratiquent dans leur plus grande perfection toutes les vertus chrétiennes par une vie d'immolation à Dieu et aux hommes.

Mais pour y être admis et y vivre, il faut des aptitudes spéciales et une vocation qui n'est pas donnée à tous, mais à un petit nombre d'élus.

Aussi Notre-Seigneur, loin de l'imposer à ses apôtres et à ses disciples, a seulement demandé à son Père la grâce de les préserver des scandales du monde et non pas de les en retirer. *Non rogo ut tollas eos de mundo, sed ut serves eos a malo* (*Jo.*, XVII, 15).

2° La *manière de se préserver* des scandales du monde sans en sortir complètement nous a été donnée par l'apôtre saint Paul dans sa première épître aux fidèles de Corinthe, lorsqu'il leur dit de ne pas avoir l'esprit du monde et de s'en préserver : « Mes frères, la vie est courte, l'éternité approche... Que ceux qui usent des choses de ce monde le fassent sans y attacher leur cœur, qu'ils en usent comme n'en usant pas » : *Qui utuntur hoc mundo, tanquam non utantur : præterit enim figura hujus mundi* (I *Cor.*, VII, 31).

3° Enfin le dernier remède est de lutter de toutes nos forces contre le *respect humain*. Non seulement en nous reprochant sévèrement toute défaillance sur ce point, mais encore en en préservant les autres par des groupements ou des associations de bons chrétiens, s'unissant entre eux pour donner le bon exemple. Au XVIIe siècle, S. Vincent de Paul et M. Olier ont obtenu par la fondation de ces sociétés des résultats merveilleux, et de nos jours la jeunesse catholique a su les imiter avec le plus grand succès, jusque dans nos grandes Ecoles et même au Parlement, où l'on admire leurs groupes compacts assez forts pour faire respecter leurs croyances religieuses et entraîner les hésitants.

En terminant ce sujet, nous tirerons trois **conclusions** pratiques :

a) Aller dans le monde *inutilement* et *par plaisir*, c'est presque toujours une imprudence, puisque son commerce est si souvent plein de dangers et que celui qui aime le danger y périra : *Qui amat periculum in illo peribit* (*Eccli.*, III, 27).

b) Aller dans le monde par *nécessité* d'affaires, de bienséance ou de position sociale, est assurément permis, pourvu qu'on reste dans les limites du nécessaire et des convenances, à la condition qu'on y porte avec soi la prudence, la défiance de soi-même, la discrétion et la modestie qui convient à un bon chrétien.

c) Aller dans le monde par *charité* ou par *zèle* est souvent un conseil et peut-être même un devoir d'état, si nous avons une charge publique ou une mission d'apostolat. Il suffit d'y apporter la droiture d'intention et la prudence, qui doit accompagner toutes les œuvres de charité et de zèle. Accomplissons alors tout notre devoir, sans crainte, et confiant dans la protection de celui qui a dit : « Ne craignez rien, c'est moi qui ai vaincu le monde » ; *Nolite timere, ego vici mundum* (*Jo.*, XVI, 33).

* * *

Empruntons, **pour résumer**, un beau commentaire de la maxime de S. Paul sur le monde à un grand savant chrétien

dont les découvertes électro-dynamiques ont révolutionné notre globe. Il nous apprendra par son exemple comment on doit sanctifier et transfigurer, par une intention surnaturelle, toutes les choses de ce monde, y compris l'étude et la science.

Voici ce que nous lisons dans le cahier de notes intimes de l'illustre Ampère, dont nous venons de célébrer le centenaire :

« La figure de ce monde passe. Si tu te nourris de ses vani-
« tés, tu passeras comme elles. Mais la vérité de Dieu demeure
« éternellement ; si tu t'en nourris, tu seras permanent comme
« elle. Mon Dieu ! que sont toutes ces sciences, tous ces rai-
« sonnements, toutes ces découvertes de génie, toutes ces
« vastes conceptions que le monde admire et dont la curiosité
« se repaît si avidement ? En vérité, de pures vanités !...

« Travaille en esprit d'oraison. Etudie les choses de ce
« monde, c'est le devoir de ton état ; mais ne les regarde que
« d'un œil ; que ton autre œil soit constamment fixé par la
« lumière éternelle. Ecoute les savants, mais ne les écoute
« que d'une oreille ; que l'autre soit toujours prête à recevoir
« les doux accents de la voix de ton ami céleste.

« N'écris que d'une main ; de l'autre, tiens-toi au vêtement
« de Dieu, comme un enfant se tient attaché au vêtement
« de son père. Sans cette précaution, tu te briseras infaillible-
« ment la tête contre quelque pierre.

« Que je me souvienne toujours de ce que dit S. Paul :
« *Usez de ce monde comme n'en usant pas.* Que mon âme à
« partir d'aujourd'hui reste unie à Dieu et à Jésus-Christ.
« Bénissez-moi, mon Dieu ! »

Quel beau programme, que tous nos saints ont admirablement rempli ! Comme une vie ainsi orientée serait noble, élevée, féconde ! Comme la mort lui serait douce, triomphante, car elle aurait conscience d'avoir vaincu le monde : *Confidite, ego vici mundum* !

CHAPITRE VII

L'empire du Démon.

Du monde au Démon, qui a été surnommé le *Prince de ce monde* par Notre-Seigneur lui-même (*Jo.*, XII, 31), la transition est facile et toute naturelle.

Son **existence** et son action malfaisante sur cette terre sont manifestes pour tout observateur sans préjugé, si peu qu'il soit attentif aux leçons de l'histoire profane comme de l'histoire sainte, et qu'il ait l'expérience de la vie. A plus forte raison, tout chrétien animé de l'esprit de foi en sera-t-il profondément convaincu, et se tiendra-t-il perpétuellement en garde contre les embûches de cet ennemi du genre humain.

Aussi Léon XIII a-t-il imposé à tous les prêtres de réciter chaque jour au pied de l'autel, après la célébration de la messe, cette admirable prière :

« Saint Michel Archange, défendez-nous dans le combat,
« soyez notre secours contre la malice et les pièges du démon.
« Que Dieu exerce sur lui son empire, nous vous le deman-
« dons en suppliant. Et vous, Prince de la milice céleste,
« repoussez en enfer, par la vertu divine, Satan et les autres
« Esprits mauvais qui rôdent sans cesse dans le monde pour
« la perte des âmes. Ainsi soit-il ! »

Déterminons d'abord, à la lumière des Saints Evangiles, les **limites de la puissance** du démon sur les hommes.

Dès le début de sa vie publique, Notre-Seigneur, commençant à nous prêcher par l'exemple, a voulu permettre au démon de le tenter à trois reprises, pendant qu'il s'était retiré au désert. Or dans cet épisode bien connu, Satan y apparaît comme capable d'agir non seulement sur les pensées des hommes, pour les induire en tentation, mais aussi sur leurs corps, puisqu'il transporte Jésus à Jérusalem, jusqu'au sommet du temple, puis sur une haute montagne. D'autre part, Jésus nous montre, par sa résistance même au tentateur et par sa

triple victoire, que Satan n'a pas un empire absolu sur les hommes ; qu'il est incapable de forcer la liberté de ceux qui lui résistent, de les faire pécher malgré eux. Le sanctuaire de la conscience est un temple qu'il ne peut violer ni profaner malgré nous. Il ne peut influer que sur ceux qui sont assez faibles ou assez lâches pour céder volontairement à ses suggestions.

A plus forte raison, Satan doit-il être finalement soumis à l'empire de Dieu, et les philosophes qui ont prétendu en faire le rival et l'égal du Très Haut, admettant la dualité des principes premiers, l'un bon, l'autre mauvais, sont tombés dans une exagération monstrueuse, celle du manichéisme.

Quelque immense et presque universel qu'ait pu paraître l'empire du mal, à certaines époques, attendons la fin, et la réalisation ultime du plan providentiel de Dieu : les portes de l'Enfer ne sauraient prévaloir dans cette lutte gigantesque, *portæ inferi non prævalebunt* (*Matt.*, XVI, 18), et c'est par le triomphe éclatant du bien et de Dieu que la tragédie des siècles doit se terminer.

*
* *

La puissance du Démon **sur le corps** *des hommes* a été constatée sous deux formes, appelées l'obsession et la possession.

L'obsession est une vexation de l'ennemi plutôt extérieure qu'intérieure. Les démons peuvent ainsi importuner et faire souffrir les hommes de mille manières infiniment variées. Soit par des clameurs retentissantes, des injures proférées, des bruits discordants intolérables, et même en troublant les humeurs du corps et suscitant des maladies étranges (*Matt.*, XII, 22 ; XVII, 14, sq.). S'ils font ainsi souffrir leurs victimes, c'est pour les faire tomber dans des péchés d'impatience, de murmure contre Dieu, de colère, de blasphème et même de désespoir (1).

(1) Cf. SUAREZ, *De Angelis*, l. VIII, c. 20 t. II ; — MAZZELLA, *De Deo creante*, disp. II, a. 9, 92, n. 466-469, etc ; — P. VERDUN, *Le Diable dans la vie des Saints*, 2 in-12 (Paris, 1895).

L'exemple célèbre de Job (*Job*, I, 6, 8, 10 ; II, 5, 7, etc.) nous montre que Dieu le permet parfois, soit pour purifier les âmes par cette rude épreuve, soit pour faire éclater davantage la vertu et la sainteté de ses élus. Les exemples de S. Antoine et d'autres Pères du désert sont aussi bien connus, et, plus près de nous, celui du saint Curé d'Ars est dans toutes les mémoires. Nous en avons déjà parlé dans *Les phénomènes mystiques*, et nous y renvoyons (I, p. 245 ; II, p. 38, etc.).

Quant aux **possessions** démoniaques, elles sont comme un degré supérieur de l'obsession, le démon n'agissant plus sur l'homme seulement de l'extérieur, mais prenant possession à l'intérieur de ses membres et de sa personnalité, au point de faire plus ou moins cesser sa responsabilité morale. Il lui fait alors accomplir des actions involontaires qui lui répugnent et contre son gré. Il peut même lui faire exécuter des actions prodigieuses qui dépassent les forces de la nature.

Mais ce sont là des faits extraordinaires — au moins dans le monde chrétien, car dans le monde païen, ils continuent, sous nos yeux, à être assez fréquents — et qui sont du domaine de la *mystique démoniaque*, ainsi que les exorcismes que l'Eglise leur oppose avec succès, depuis leur pratique par Notre-Seigneur et les apôtres, qui reçurent de lui expressément le pouvoir de chasser les démons du corps des démoniaques (*Matt.*, X, 1, 8 ; *Marc*, III, 15). Leur étude déborderait le cadre de la Théologie ascétique, et nous les ajournons ; limitons-nous donc aux phénomènes *ordinaires* de la puissance du démon.

La puissance ordinaire sur l'esprit des hommes revêt encore une double forme : elle peut être *directe* ou *indirecte*.

D'ordinaire, il se contente de faire jouer les ressorts de la triple concupiscence, que nous portons tous en nos cœurs, soit en réveillant dans les esprits des images malsaines qui y sont emmagasinées à l'état latent, soit en y imprimant lui-même de nouvelles images auxquelles nous n'avions jamais pensé, soit en ajoutant aux unes ou aux autres des attraits nouveaux et un éclat séducteur que nous ne connaissions pas.

Alors il y a là, pour nous, *du nouveau*, et partant la signature et la marque inimitable de l'inventeur du mal.

Une *deuxième forme* de l'action du démon, peut-être la plus subtile et la plus dangereuse, consiste dans certaines *suggestions* indirectes de l'esprit du mal. Leur procédé vaut la peine d'être expliqué brièvement.

Réveiller des images impures, par ex., est une tentation trop grossière, et qui n'aurait guère chance de succès chez toutes les âmes délicates aspirant à la perfection. Contre elles, le démon a d'autres artifices plus perfides pour les tromper. En voici quelques-uns.

A l'égard des commençants qui vont débuter dans les voies de la perfection, ou comme on dit « se convertir », le démon aura mille ruses pour les dissuader de leur sainte entreprise.

1° Il cherchera d'abord à les *distraire* et à les amuser pour gagner du temps. Il occupera leur esprit de mille bagatelles, ou soucis, ou affaires, ou amusements, qui tout au moins retarderont le moment de leur départ dans les voies de la perfection. Comme le pécheur endurci, ils remettront toujours au lendemain le moment de bien faire : *cras* ! *cras* ! et la mort peut venir les surprendre dans leurs beaux projets et rendre vains et stériles tous leurs pieux désirs. On a dit que l'enfer était pavé de bonnes et vaines résolutions. Cela est encore plus exact du purgatoire.

2° Si le démon n'a pu empêcher le bien, il cherchera tout au moins à le diminuer, et à conseiller à une âme de *viser moins haut*. Soit par une fausse humilité, une prudence ou une défiance excessive de ses propres forces, l'âme vertueuse sera tentée de ne pas se donner à Dieu tout entière et de se réserver une bonne part, sous le vain prétexte de modestie et d'humilité. Comme si le soin de juger de notre vocation appartenait à d'autres qu'à nos directeurs spirituels : personne n'étant juge dans sa propre cause ! La nature et le démon sont ici de bien mauvais conseillers !...

3° A peine engagées dans les voies de la perfection chrétienne, aux premières difficultés qu'elles rencontrent, ces âmes seront assaillies par des pensées, plus ou moins confuses,

de *découragement*. Quelque légère peine intérieure, quelque scrupule, quelque chagrin venu de l'extérieur, tout sera prétexte à de telles tentations. Un nuage qui passe et qui trouble notre bonne humeur, un souvenir des choses passées, une crainte des choses à venir, un rien suffira pour donner accès au tentateur. Les commençants qui sont encore imparfaits et sont loin d'être encore pleinement assujettis à la grâce et à la direction du Saint-Esprit donnent toujours assez de prise au démon pour qu'il ne désespère jamais de les détourner du bien.

4° C'est surtout après les premiers progrès dans la vertu, qui nous ont coûté de longs efforts et beaucoup de travail, que *quelque relâche* nous paraîtra bien méritée. Le démon lui-même a pu exagérer le premier zèle des néophytes, à dessein de voir certaines âmes bien vite lassées, fatiguées et réclamant du repos. D'où la tristesse, l'abattement du cœur, qui les portera au relâchement et à la tiédeur.

5° Du relâchement, le démon fait passer une âme qui commence à regarder en arrière ou à revenir sur ses pas, au *désir de changement*, non pas, certes, pour changer le bien en mal, mais en un bien moindre ou seulement apparent. C'est là un artifice subtil, facile à décorer de beaux prétextes, mais qui n'en est pas moins le prélude d'une déchéance prochaine et d'un recul. Nous perdons ainsi tout le fruit de nos premiers efforts, de nos mérites acquis, et nous risquons de nous détourner de notre vocation et de la voie où Dieu nous appelait, pour nous engager dans une autre voie inspirée par le démon, et partant imprudente et périlleuse.

6° Enfin les âmes plus ou moins parfaites peuvent être victimes d'*illusions secrètes*, entretenues avec soin par le démon. Souvent même, le démon ne les a pas empêchées de faire du bien, beaucoup de bien, parce que ce bien sert à les tromper encore plus facilement. Il flatte leur amour-propre, leur estime d'elles-mêmes, leur vanité, leur suffisance. Quoi de plus dangereux pour les faire trébucher et choir ; quoi de plus désirable pour le démon ! C'est son triomphe et sa revanche sur Dieu ! Ces âmes finissent alors par se croire ver-

tueuses et se tromper si agréablement... Tel est l'artifice le plus subtil du démon.

D'où la nécessité du **discernement des esprits**, dont voici les principales règles d'après le P. Lallemant.

1° Tout ce qui *ôte la paix* de l'âme et sa tranquillité intérieure vient sûrement du démon. Seule, l'action de Dieu apporte la paix partout où elle entre : *pax vobis ! pax hominibus bonæ voluntatis* ! C'est le premier bienfait apporté à la terre par Jésus-Christ dès sa naissance, et puis dès sa résurrection glorieuse. En sorte que Dieu ayant joint ensemble la sainteté et la félicité, tout ce qui ôte la paix et porte avec lui le trouble et la tristesse vient à coup sûr du démon. C'est ainsi, dit le proverbe, qu'on reconnaît le serpent à sa queue et le mauvais Esprit par les suites de ses suggestions et la fin où il voudrait nous mener.

Par conséquent, toutes les propositions hypothétiques ou conditionnelles qui ne sont propres qu'à causer bien inutilement du trouble viennent aussi du démon.

Ainsi par exemple se demander : que ferai-je si Dieu m'abandonnait, si Dieu me demandait par amour le sacrifice de mon salut, etc... sont des propositions chimériques et contradictoires, auxquelles il ne faut pas même prêter l'honneur d'un examen. Si l'ennemi nous les suggère, ce ne peut être que pour nous ôter la confiance en Dieu, pour nous jeter dans l'inquiétude et le découragement. Il doit nous suffire de nous confier en Dieu qui ne manquera jamais à ceux qui s'étant donnés pleinement à lui ne cherchent qu'à lui plaire en toutes choses.

2° Tout ce qui porte une âme vertueuse au relâchement et au moindre bien vient sûrement du démon. Par ex. : viser aux dévotions singulières, en méprisant les communes, ou bien parler souvent des grâces extraordinaires que l'on reçoit et se mettre peu en peine des règles ordinaires de la perfection chrétienne, telles que l'examen de conscience et la réforme de ses défauts, la soumission filiale aux avis de son directeur, et à plus forte raison aux enseignements et aux

pratiques de la Sainte Eglise, sont sûrement les marques d'une âme trompée par le démon (1).

*
* *

Les **remèdes** à opposer à l'action du démon sont surtout préventifs. Notre-Seigneur lui-même a surtout prôné la vigilance et la prière : *vigilate et orate ut non intretis in tentationem* (*Marc*, XIV, 38), et après lui, l'apôtre S. Pierre spécifie que cette vigilance doit s'étendre jusque sur le boire et le manger : *sobrii estote et vigilate*, parce que l'ennemi, comme un lion rugissant, rôde autour de vous, *quia adversarius vester diabolus, tanquam les rugiens circuit, quærens quem devoret* (I *Petr.*, V, 8).

Quant à la résistance directe à opposer aux assauts du démon, c'est à l'armure de la foi qu'il faut recourir : résistez-lui, forts dans la foi, ajoute S. Pierre, *Cui resistite fortes in fide*. Et S. Paul développe la même pensée en nous décrivant l'armature complète du chrétien : *Induite vos armaturam Dei ut possitis stare adversus insidias diaboli*. Car, dit-il, nous n'avons pas à lutter seulement contre la concupiscence, la chair et le sang, mais contre les puissances du mal qui gouvernent ce monde de ténèbres, contre les esprits mauvais répandus dans l'air... « Ceignez donc vos reins de la ceinture de vérité, revêtez la cuirasse de la justice, chaussez vos pieds pour la course de l'Evangile, surtout abritez-vous du bouclier de la foi, pour que vous puissiez émousser sur lui les traits acérés du malin esprit. Prenez aussi le casque du salut, et armez votre bras du glaive de l'esprit qui est la parole de Dieu (avec laquelle le divin Sauveur a vaincu et mis en fuite le tentateur). Enfin, priez en tout temps en esprit, par toute sorte de prières et de supplications... en union avec tous les membres de la sainte Eglise » (2).

---

(1) Cf. LALLEMANT, *Doctrine spir.*, p. 299-308.

(2) Induite vos armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias diaboli. Quoniam non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem : sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiæ in cœlestibus. Propterea accipite armaturam Dei, ut possitis resistere

Ainsi revêtu, pour le combat contre Satan, de l'armure du Christ, et plein de confiance non en lui-même mais en la puissance de Dieu, *sufficientia nostra a Deo est* (2 *Cor.*, III, 5), le chrétien n'aura, le plus souvent, comme Notre-Seigneur, qu'à renvoyer la tentation avec mépris : *vade Satana* (*Matt.*, IV, 10) qui se retirera confus, au moins pour un temps : *Recessit ab illo usque ad tempus* (*Luc*, IV, 13).

---

in die malo et in omnibus perfecti stare.State ergo succinti lumbos vestros in veritate, et induti loricam justitiæ, et calceati pedes in praparatione Evangelii pacis. In omnibus sumentes scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere : Et galeam salutis assumite, et gladium spiritus, quod est verbum Dei, Per omnem orationem et obsecrationem orantes omni tempore in spiritu : et in ipso vigilantes in omni instantia et obsecratione pro omnibus sanctis » (*Ephes.*, VI, 11-18).

CHAPITRE VIII

Conclusion : Amour et Sacrifice.

La conclusion de notre première partie sur la nature de la vie et de la perfection chrétienne a été le mot d'*amour de Dieu et des hommes pour Dieu*. La conclusion de celle-ci, sur les obstacles à surmonter, sera le mot de *sacrifice chrétien*. L'amour et le sacrifice sont en effet inséparables comme les deux faces de la même médaille.

Au ciel, nous aimerons sans avoir besoin de nous immoler. Mais, ici-bas, depuis la chute originelle, il en va tout autrement. Nous venons de voir que la triple concupiscence, qui a rompu le bel équilibre de la nature humaine, décuplée par les scandales du monde et les tentations du démon, nous porte sans cesse à la recherche égoïste de nous-mêmes, en nous détournant de l'amour de Dieu et de nos frères. Nous ne pouvons donc aimer Dieu et nos frères sans combattre et mater ces tendances mauvaises à l'orgueil, à la sensualité, à la luxure, à l'amour désordonné des richesses, à l'égoïsme sous toutes ses formes, c'est-à-dire sans nous immoler nous-mêmes. Et ce combat, commencé avec l'éveil de l'âge de raison, devra se continuer chaque jour, jusqu'à notre dernier soupir. Le premier mot de la religion chrétienne sera donc celui de renoncement à soi-même et de sacrifice, comme son dernier mot et son terme final sera celui d'amour.

Notre-Seigneur nous en a prévenus dès notre entrée dans la carrière : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce lui-même, qu'il porte courageusement sa croix et me suive. » *Si quis vult post me venire, abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me* (*Matt.*, XVI, 24 ; *Luc*, IX, 23). Après lui, les Apôtres n'ont cessé de nous répéter le même enseignement : « Le Christ s'est immolé pour nous, dit S. Pierre, en nous donnant l'exemple pour que nous marchions à sa suite » (I *Petr.*, II, 21) ; et S. Paul : « Pour être à Jésus-Christ, il faut crucifier

la chair avec ses vices et ses convoitises. » *Qui sunt Christi, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis* (*Galat.*, v, 24) ; et à la leçon pressante, il ajoute son propre exemple ; afin, dit-il, qu'après l'avoir prêchée aux autres, il ne soit pas lui-même condamné : *Castigo corpus meum et in servitutem redigo, ne forte cum aliis prædicaverim, ipse reprobus efficiar* (I *Cor.*, IX, 27).

Il n'y a donc pas d'amour véritable de Dieu et des hommes sans sacrifice de nous-mêmes : l'espérer serait se faire la plus grave illusion, contre laquelle les Saintes Ecritures ne cessent de nous prévenir. « Mes petits enfants, s'écrie l'apôtre S. Jean, il ne vous suffit pas d'aimer par de belles paroles et des protestations d'amour, mais c'est par de véritables œuvres de renoncement à vous-mêmes » : *Filioli mei, non diligamus verbo, neque lingua, sed opere et veritate* (I *Jo.*, III, 18). Et S. Paul, développant les qualités que doit avoir la vraie charité pour n'être pas illusoire, d'ajouter : « La charité est patiente, elle est compatissante, elle n'est pas jalouse, ni méchante, ni orgueilleuse, ni ambitieuse, ni intéressée, ni irritable, ni mal intentionnée... » *Charitas patiens est, benigna est ; charitas non æmulatur, non agit perperam, non inflatur, non est ambitiosa, non quærit quæ sua sunt, non irritatur, non cogitat malum...* (I *Cor.*, XIII, 4, 5). Or toutes ces épithètes de la vraie charité sont autant de formes de renoncement à soi-même et de sacrifice. Et S. Jacques, pour rendre encore plus saisissante cette nécessité de joindre à la foi les bonnes œuvres, nous donne cet exemple : « Si l'un de vos frères a faim et soif, à quoi bon lui répondre par de bonnes paroles, si vous n'avez pas la générosité de délier votre bourse ? » (*Jac.*, II, 14 et suiv.). La charité, comme la foi, sont donc des vertus mortes sans les œuvres de renoncement à soi et de sacrifice : *Fides sine operibus mortua est* (*Ibid.*, II, 20).

Ainsi donc *amour* et *sacrifice*, c'est toute la perfection chrétienne, et aucune école de spiritualité, si elle est catholique, ne peut se passer ni de l'un ni de l'autre de ces deux éléments également essentiels, mais subordonnés. Le sacrifice n'est pas la fin, mais seulement le moyen de l'amour. Et ce serait une

grave erreur, une erreur inhumaine, de prêcher le sacrifice pour lui-même. A son tour, l'amour rend le sacrifice tolérable et même finit par le rendre aimable : *ubi amatur non laboratur*, dit l'*Imitation*, *aut si laboratur, labor amatur*. Il ne faut donc jamais se passer complètement du motif de l'amour et l'inspirer au plus tôt avec le respect du devoir et la crainte de Dieu ; à moins toutefois qu'on ait affaire à des âmes si peu élevées et généreuses, qu'il faille tout d'abord les réveiller par la crainte des jugements de Dieu : *Initium sapientiæ timor Domini*. Mais ce n'est plus là qu'une question de tactique et non de principe, tendant à distinguer plutôt qu'à séparer les écoles de S. Ignace ou de l'Oratoire — qui souligne le sacrifice — de celle de l'aimable S. François de Sales — qui soulignerait plutôt l'amour. En pratique, un directeur sage fusionnera facilement les deux tendances suivant les attraits et les besoins si variés de chaque âme.

*
* *

Une *confirmation inattendue* de cette vérité fondamentale que la vie chrétienne, sur cette terre, est inséparable du sacrifice et de la mort à soi-même, vient de nous être fournie par les sciences de la nature, et par cette observation générale sans exception des faits biologiques que toute vie vient de la lutte et du triomphe sur des éléments de destruction et de mort. Aussi le célèbre physiologiste Bichat (1) ne craignait pas de définir la vie : « L'ensemble des fonctions qui résistent à la mort » — opinion désormais classique — et il développait ainsi sa pensée : « Tel est en effet le mode d'existence des corps vivants que tout ce qui les entoure tend à les détruire. Les corps inorganiques agissent sans cesse sur eux ; eux-mêmes exercent les uns sur les autres une action continuelle ; bientôt ils succomberaient s'ils n'avaient pas en eux un principe permanent de réaction. Ce principe est celui de la vie. » Quelle belle image saisissante, de la lutte morale et du sacrifice indispensables à la vie chrétienne ! En même temps quelle preuve

(1) Bichat, *Recherches sur la vie et la mort*, p. 2 et suiv.

sensible que l'effort et la lutte étant la loi de la nature pour tous les êtres vivants, elle est aussi la loi de l'ordre surnaturel qui élève la nature sans la détruire ! Et de même que Bichat en concluait hardiment : « *La vie c'est la mort* ! » parce que la vie doit dissoudre et éliminer perpétuellement des éléments de mort, le moraliste chrétien à son tour devra conclure : « La vie chrétienne, c'est la mort à soi-même. »

Toutefois, ce n'est encore là que le côté négatif de la vie ; et de même que Claude Bernard (1) ajoutait aussitôt : « *Vivre c'est créer ; la vie, c'est une création perpétuelle* », ainsi l'ascète chrétien s'empresse d'ajouter : « La vie chrétienne, c'est une perpétuelle création de la grâce divine en nos âmes. » C'est, nous dit S. Paul, « un enfantement laborieux de la vie de Dieu en nous, jusqu'au jour où le Christ y soit complètement formé » ; *Filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis* (*Galat.*, IV, 19).

Que si la vie chrétienne vient de la mort à soi-même et l'amour du sacrifice, en sorte que ces deux éléments sont indissolublement liés l'un à l'autre, redoutons ces faux prophètes qui tenteraient de les séparer, et nous proposeraient des « moyens courts » ou des chemins « de raccourci », ou des « vies intérieures simplifiées » pour nous dispenser plus ou moins du sacrifice indispensable à l'amour. Il est vrai que cette règle du sacrifice met l'amour-propre bien à l'étroit, mais « entrez quand même, nous dit l'Evangéliste, par cette porte étroite », *intrate per angustam portam*, et craignez de marcher par la voie large, car la porte large ou la voie spacieuse est celle qui conduit à la perdition et il y en a beaucoup qui y passent. Encore une fois, que la porte qui conduit à la vie est étroite et qu'il y en a peu qui la trouvent ! *Quam angusta porta, et arcta via est, quæ ducit ad vitam, et pauci sunt qui inveniunt eam* ! (*Matt.*, VII, 14). Il y en a beaucoup d'appelés à la vie parfaite, mais bien peu d'élus, *multi vocati, panci vero electi* (*Matt.*, XX, 16), et c'est pour nous une nouvelle raison de comprendre encore mieux tout le prix d'un si rare trésor qui est la vie même de Dieu en nos âmes.

(1) CLAUDE BERNARD, *Science expérimentale*, p. 52, 129, 198.

TROISIÈME PARTIE

LES SECOURS SURNATURELS : LA GRACE DE DIEU

La première partie de cette étude, sur la nature de la perfection chrétienne, pouvait déjà nous faire craindre que cet idéal soit bien haut pour notre petitesse et inaccessible à nos forces. La seconde partie, sur les obstacles à vaincre, qui sont formidables — nous ne l'avons pas dissimulé — renchérit encore sur les difficultés de l'entreprise et achèverait de nous jeter dans le découragement, si nous ne nous hâtions d'ajouter, comme contre-partie, et de mettre dans la balance tout le poids des secours surnaturels que Dieu nous a préparés, dans sa toute puissante bonté, et qui assurent la victoire finale et la paix à toutes les âmes de bonne volonté : *pax hominibus bonæ voluntatis* !

Cette généreuse bonne volonté suffit amplement à toutes les âmes qui se laissent revêtir et fortifier par cette **armature invincible** de la grâce divine. Avec elle et par elle, nous pouvons tout, selon la parole du grand Apôtre, qui après avoir confessé ses misères natives et son néant, osait s'écrier : *omnia possum in eo qui me confortat* ! (*Philip.*, IV, 13) (1).

Pour ne jamais céder à cette pensée énervante que la perfection chrétienne est trop élevée pour nous, qui sommes chrétiens, et les obstacles trop au-dessus de nos forces, il est donc indispensable de mettre au plus tôt sous nos yeux les merveilleuses armures de la grâce de Dieu et d'analyser en

(1) La grâce de Dieu est efficace par elle-même et non pas par notre consentement comme le pensait Molina, suivant le mot de S. Paul si fortement commenté par S. Thomas : « *Dieu opère en nous le vouloir et le faire* » (*Phil.*, II, 13). Mais *le comment* de cette opération divine qui nous meut en respectant la liberté de l'homme est un mystère dont l'explication varie avec les Ecoles. Nous croyons inutile d'entrer ici dans ces controverses théoriques qui n'intéressent pas la pratique.

détail les plus petites parties de ce tout puissant organisme surnaturel dont elle a revêtu nos âmes, au jour de notre baptême, et dont nous oublions, hélas ! trop souvent de nous servir, — si tant est que nous ayons jamais appris la manière de nous en servir...

Voici, dans un sujet si complexe, quel sera **notre plan** :

Dans un premier chapitre, sur la **Grâce de Dieu**, nous étudierons d'abord la *grâce actuelle* qui élève et fortifie les facultés de notre âme pour leur faire produire des actes surnaturels ; puis la *grâce habituelle* qui élève jusqu'à sa substance même, avec son cortège des *vertus infuses* et des *dons* du Saint-Esprit, complément indispensable de notre organisme surnaturel, ainsi que les *fruits et béatitudes* qui découlent de leur exercice parfait. De cette doctrine, nous tirerons deux corollaires de la plus haute importance pratique, l'un sur la *distribution* si variée et si inégale des dons de Dieu ; l'autre sur notre docilité à la *conduite du Saint-Esprit.*

Dans un second chapitre, sur les **Canaux de la Grâce** qui la conduisent en nos âmes, nous établirons qu'ils se résument dans notre *incorporation* au Christ par la *prière* et les *sacrements.*

Mais comme la grâce de Dieu en nos âmes n'est pas inamissible, dans un troisième et dernier chapitre sur le **Retour de la Grâce**, nous étudierons le grand malheur de la *perte de la grâce* par le péché, et puis *son recouvrement* par la pénitence.

CHAPITRE PREMIER

La Grâce de Dieu.

La grâce, **dans son sens le plus large**, est un secours surnaturel de Dieu, pour nous aider à atteindre notre fin dernière, qui est la vision bienheureuse du ciel. De même que dans l'ordre purement naturel, nous avons besoin du concours de Dieu pour continuer à exister et à vivre, en faisant à chaque instant passer nos facultés végétatives, sensibles et intellectuelles, de la puissance à l'acte — concours si longuement étudié en philosophie (1) ; — ainsi, dans l'ordre surnaturel, nous avons besoin incessamment du concours de la grâce pour nous relever de notre déchéance originelle, guérir nos blessures, fortifier nos courages dans la lutte contre le mal ou la pratique du bien, et mériter le ciel.

Mais ce secours de Dieu revêt des formes multiples qu'il nous faut distinguer avec soin, notamment la *grâce actuelle* et la *grâce habituelle* ou sanctifiante dont nous allons traiter à part.

Article Ier.

La Grâce actuelle.

La **grâce actuelle** a été définie par les théologiens : *un secours transitoire que Dieu donne à notre intelligence et à notre volonté, soit pour éviter le mal, soit pour exécuter des actes surnaturels et méritoires du ciel.* Ce secours n'est donc pas une qualité stable, mais une motion passagère de nos facultés, et cette motion n'est pas seulement morale, mais encore physique.

Tantôt ce secours met nos facultés en branle par une grâce

(1) Voir notre *Cours de Philosophie*, tome II, *Théodicée*, n° 119 et suiv. — *Etudes philosophiq.*, tome VII, p. 484 et suiv.

prévenante ; tantôt il accompagne leur jeu naturel par une grâce *adjuvante* ou coopérante. Ainsi la pensée me vient de faire un acte d'amour de Dieu, sans que je l'aie en rien provoquée : c'est une grâce *prévenante* ; ou bien elle m'aidera à accomplir généreusement un acte de pénitence qui m'a été imposé : c'est une grâce *adjuvante* ou coopérante.

Tantôt, et c'est le cas le plus ordinaire, la grâce est coopérante (1) ou *opérante avec nous* et requiert expressément notre coopération active : on appelle ces voies actives ou ascétiques. Tantôt la grâce de Dieu veut *opérer seule*. Elle s'empare alors d'une âme qu'elle manie à son gré — au moins, à certains moments, d'ordinaire très courts — ne lui demandant point une coopération positive, qui serait le plus souvent au-dessus de sa portée, mais seulement son consentement ou sa docilité à se laisser faire, et à ne point apporter d'obstacles à la grâce de Dieu. Cette âme est alors élevée aux voies extraordinaires ou *passives*, dites mystiques, dans le sens le plus strict.

*
* *

La **nécessité de la grâce actuelle** est hors de doute en théologie. C'est l'enseignement formel de Notre-Seigneur : *Sine me nihil potestis facere* (*Joan.*, xv, 5) (2).

Il est de foi que l'homme, par ses seules forces naturelles et sans le secours de Dieu, est impuissant à éviter toujours le mal et à accomplir toujours le bien, c'est-à-dire à obéir à la loi naturelle promulguée par sa conscience et à atteindre sa fin. Le secours de la grâce actuelle lui est indispensable.

Ce n'est pas à dire qu'il ne puisse jamais y avoir d'actions bonnes sans la grâce surnaturelle, ni que toutes les actions des infidèles qui n'ont pas encore la foi soient des péchés.

---

(1) La grâce *coopérante* est expliquée de diverses manières par les diverses écoles de théologie. Nous omettons ces controverses théoriques, sans grande influence sur les conclusions pratiques.

(2) Cf. S. Thomas, 1a 2æ, q. 109-114 ; *C. Gent.*, c. 148-164. — Salamanticenses, *De Gratia Dei*. — Perrone, *De Gratia*. — Satolli, *De Gratia*. — Newmann, *Lectures on the doctrine of justification*. — Terrien, *La Grâce et la Gloire* (Paris, 1897). — Tanquerey, *De Gratia*.

C'est là un excès opposé que l'Eglise a également condamné. Le Concile de Trente (Sess. VI, Can. VII) condamna expressément ceux qui soutenaient que toutes les actions faites avant la justification sont nécessairement mauvaises et coupables. Et après ce Concile, Pie V, Grégoire XIII, puis Urbain VIII, enfin Clément XI dans sa fameuse bulle *Unigenitus* ont réitéré les mêmes condamnations contre Baïus ou Quesnel rééditant les mêmes erreurs ou des erreurs analogues. Non seulement toutes les actions des infidèles ou des pécheurs hors de l'état de grâce ne sont pas des péchés, mais elles peuvent préparer la justification et l'infusion de la grâce divine sans la mériter toutefois, au sens strict de ce mot, car la grâce est essentiellement gratuite, selon cette parole de S. Paul, « la grâce méritée par nos œuvres ne serait plus la grâce : *Si autem gratia, jam non ex operibus : alioquin gratia jam non est gratia* (*Rom.*, XI, 6) (Cf. S. Thomas, 1a 2æ, q. 111).

Même sans la grâce actuelle, l'homme pourrait donc faire quelque bien dans l'ordre moral et naturel. Par exemple, il pourrait résister à des tentations peu violentes, obéir à la loi naturelle, au moins dans ses préceptes moins difficiles, et même aimer Dieu, comme auteur de la nature, au moins d'un amour faible et imparfait.

En effet, il est encore de foi que, par la déchéance originelle, l'homme n'a pas complètement perdu la puissance de son libre arbitre. Elle n'est point éteinte et anéantie, mais seulement affaiblie et obscurcie (1).

Toutefois, le bien très limité que peut encore opérer l'homme déchu, naturellement et sans le concours de la grâce, n'est qu'un bien d'ordre naturel, ne visant qu'à une fin et à une béatitude d'ordre naturel, nullement à **la fin surnaturelle** à laquelle la Rédemption du Sauveur nous a relevés, et qui n'est autre que la béatitude divine par la vision de Dieu face à face, béatitude naturelle à Dieu seul, et surnaturelle par participation aux Anges et aux hommes que Dieu y a prédestinés par leur élévation à l'ordre surnaturel.

(1) *Concile de Trente*, Sessio VI, *De justificatione*, canons 5, 7, etc.

Il y a en effet deux manières essentiellement différentes de connaître Dieu : le voir en lui-même, dans son essence et tel qu'il est — *sicuti est* — ou contempler ses reflets dans ses créatures de ce monde. Que cette seconde manière est inférieure !

Est-ce vraiment connaître Dieu que de le connaître comme nous le faisons ici-bas indirectement et sans le voir, par raisonnement inductif et dans le miroir de nos concepts fragmentés, incomplets et analogiques ? Non, assurément. Le raisonnement nous élève des effets contingents de ce monde à l'existence de leur cause créatrice sans que nous puissions la contempler. L'analogie nous fait pressentir que cette cause première est douée d'une certaine intelligence et d'une certaine volonté analogue à la nôtre, quoique infiniment supérieure, sans pouvoir toutefois être assimilée à celle d'un autre homme infiniment agrandi. Et le morcelage de nos concepts humains nous masque l'admirable unité synthétique de l'Etre divin. C'est beaucoup assurément de savoir ainsi, mais le mystère demeure. Voici, par exemple, *une œuvre d'art* : tableau, statue, symphonie, poème ! Pour en connaître l'artiste, absent ou invisible, suffira-t-il de contempler le chef-d'œuvre, d'écouter la symphonie et de m'en délecter ? Il est clair que non. Je saurai avec certitude que cet artiste existe, je pourrai deviner son savoir-faire, la puissance ou la nature de son génie, peut-être même aurai-je quelque pressentiment de son caractère et de son cœur. Mais tant que je n'aurai pas vu son visage, contemplé ses traits, subi son regard, entendu sa voix, tant que j'ignorerai sa vie intérieure, ses pensées, ses amours, en un mot son âme et son esprit, tant que je demeurerai étranger à cet homme, je ne puis vraiment dire que je le connais. Il reste à peu près pour moi un inconnu.

A plus forte raison en est-il ainsi de la Cause première. Pour l'artiste, je pouvais dire du moins qu'il est un autre homme comme moi, de même nature que moi, tandis que la Cause première, qui est nécessaire et infinie, ne saurait être de la même nature que les êtres créés, contingents et finis, dont les perfections relatives ne sont attribuables à la Cause première que par analogie et sans aucune limite.

Le mystère est ici encore plus grand, plus insondable, et c'est pourquoi l'intelligence et le cœur de l'homme ne peuvent se rassasier et trouver leur repos complet que par leur élévation toute gratuite à l'ordre surnaturel, et à l'intuition béatifique de Dieu, suivant la belle parole si connue de S. Augustin : *Fecisti nos ad Te, et irrequietum est cor nostrum donec requiescat in Te.*

Sans doute, la Révélation a soulevé à nos regards plusieurs coins du mystère : la foi a chassé une partie des ténèbres, mais elles ne sont pas pleinement dissipées et notre vision de Dieu demeure toujours indirecte, spéculaire, énigmatique, selon le mot de S. Paul, *videmus nunc per speculum et in ænigmate*, provoquant en nos âmes des soupirs encore plus ardents, vers cette vision face à face et bienheureuse de la vie éternelle.

Article II.

La Grâce habituelle ou sanctifiante (1).

Cette élévation d'une âme à la capacité de voir Dieu et à l'ordre surnaturel s'opère régulièrement par le sacrement de baptême, qui lui infuse la **grâce sanctifiante**, la justifiant ou sanctifiant en effaçant ses péchés, soit originel soit personnels, non seulement par une imputation purement extérieure, mais par une transformation intérieure qui rend cette âme belle, sainte, amie de Dieu, et même enfant adoptif de Dieu, grâce aux mérites de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Expliquons ces **qualités essentielles** de la grâce sanctifiante.

Tout d'abord elle est un **don** de Dieu **intérieur** à notre âme. Ce n'est pas sans doute une nouvelle substance surajoutée, mais une puissance nouvelle, un principe nouveau d'opération et de vie supérieure, en sorte qu'on a pu la comparer à

---

(1) S. Thomas, 1a 2æ, q. 110. — Froget, O. P., *De l'habitation du S. Esprit dans l'âme du juste*, IV p. — Terrien, S. J., *La Grâce et la Gloire*, p. 75. — Tanquerey, *Synopsis Theol. dog.*, t. III, n. 186-191.

l'âme de notre âme (1) et à la *vie de notre vie*, parce qu'elle informe au dedans notre âme, comme notre âme informe au dedans notre corps, en lui infusant la triple vie végétative, sensible et intellectuelle. De même, son information par la grâce sanctifiante lui infuse une vie supérieure, surnaturelle et divine par participation.

Elle est un **don de déification** qui nous rend semblables au Christ, et par le Christ à Dieu. Aussi la Sainte Ecriture n'a pas craint de nous dire : « Vous êtes des dieux, des fils du Très-Haut », *Dii estis, et filii Excelsi omnes* (*Ps.*, 81, 6). Admirez la charité de Dieu, s'écrie S. Jean, qui nous donne non seulement le titre mais la réalité d'enfants de Dieu, *Videte qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus* (I *Joa.*, III, 1) ; la filiation divine que Jésus a par nature, nous l'acquérons par la grâce, *Dedit eis potestatem filios Dei fieri* (*Jo.*, I, 12) et par les mérites du Christ duquel nous avons tout reçu : *De plenitudine ejus nos omnes accepimus* (*Jo.*, I, 16). Et l'apôtre S. Pierre, de redire : « par ce don, nous devenons participants de la nature divine », *per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ* (II *Petr.*, I, 4). Assurément, il ne s'agit pas ici de participation à la substance divine qui est incommunicable, mais seulement à la forme ou à la ressemblance de la vie divine que la grâce imprime en nos âmes.

Et cette ressemblance, nous enseigne l'apôtre S. Jean, consiste à devenir capable de voir Dieu intuitivement, face à face, comme il se voit et se connaît lui-même : *Similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est* (I *Jo.*, III, 2). Seul, Dieu, par sa nature même, est capable de se connaître ainsi. L'homme ne connaît Dieu que par raisonnement et abstraction, en remontant des effets visibles à leur cause invisible. Les anges qui n'ont pas d'organes sensibles pour voir l'univers et qui ne raisonnent pas, voient Dieu dans ses actions direc-

---

(1) Gratia... non potest esse quod sit substantia ant forma substantialis ; sed est forma accidentalis ipsius animæ (1a 2æ, q. 110, a. 2, ad 2). — Sicut vita corporis anima, sic vita animæ Deus (S. Augustin, *Enarrat. in psal.* 70, sermo 80, n. 3. P. L., 36, 893). Ce n'est donc pas là une union seulement morale, mais physique ou réelle, mais nous laissant notre personnalité propre.

tement imprimées dans leurs esprits, comparables de loin et partiellement à des idées innées, mais ne peuvent le voir dans son essence.

La capacité de voir Dieu face à face est donc une divinisation pour la connaissance de l'homme qui transfigure aussi son amour et rejaillit sur toutes ses autres facultés intellectuelles et morales. La vie spirituelle de l'homme devient ainsi une participation à la vie de Dieu même.

Redisons-le cependant, il n'y a pas entre les deux vies identité, mais seulement analogie et ressemblance.

Et cette participation à la vie de Dieu n'est pas seulement idéale ou morale, mais bien physique et formelle, car c'est bien l'Esprit de Dieu lui-même qui, par la grâce, agit et vit en l'homme. « Ce n'est plus moi qui vis, s'écriera S. Paul, c'est le Christ ou le Dieu incarné qui vit en moi » : *vivo jam non ego, vivit vero in me Christus* (*Galat.*, II, 20).

Pour nous faire comprendre cette transformation déifiante de l'âme humaine sous l'empire de la grâce divine, les saints Pères de l'Eglise ont imaginé mille comparaisons frappantes. Comme le fer dans la fournaise, sans cesser d'être du fer, ni perdre sa nature, semble devenir du feu et se transformer tout en feu ; comme le cristal plongé dans la lumière du soleil semble devenir un autre foyer de lumière et un soleil en miniature, ainsi l'âme humaine, transfigurée par la grâce de Dieu et vivante de la vie de Dieu, semble devenue de la race de Dieu et fille du Très-Haut : *Dii estis et filii Excelsi omnes* (*Ps.*, LXXXI, 6).

La grâce est par conséquent un **don surnaturel**, bien au-dessus des exigences de la nature humaine et même de toute nature créée. Expliquons-le.

Le naturel, c'est tout ce que le Créateur est tenu de donner à sa créature, s'il veut la créer, à cause de sa sagesse, de sa justice ou de sa bonté ; c'est aussi tout ce que cette créature peut obtenir par elle-même, par son effort ou ses mérites. Ainsi, si Dieu veut créer l'homme, il doit lui donner un corps et une âme, l'intelligence et la volonté, une fin raisonnable, les forces et les secours nécessaires pour atteindre cette fin.

Tout cela est naturel pour l'homme qui peut naturellement faire le bien ou le mal, acquérir des mérites naturels et atteindre cette fin.

Au delà de cette mesure, tous les dons du Créateur seront gratuits et surnaturels. Le surnaturel est donc tout ce qui dépasse l'essence et les forces et les exigences et les mérites d'une créature donnée.

Remarquez que nous avons dit : *dépasse* et non pas *s'oppose*, car le surnaturel enrichit la nature sans la détruire ni la diminuer. Elle n'est pas *contre* mais *au-dessus* et partant d'un autre ordre supérieur.

Or le surnaturel est de **deux espèces**, *relatif* ou *absolu*. Ainsi, par exemple, l'immortalité ou la connaissance infuse sont des dons naturels à l'ange, et pour l'homme seulement ils sont surnaturels — ou mieux *préternaturels*.

Mais la participation à la nature de Dieu, par définition même — est surnaturelle à la fois à l'homme et aux anges et à toutes les créatures possibles. Ici nous touchons au surnaturel absolu, dont les théologiens ne peuvent citer que trois exemples : l'Incarnation, la Grâce et la Vision béatifique.

Enfin la grâce est un **don d'amitié**, faisant de nous les amis de Dieu. L'amitié suppose une certaine parité ou ressemblance entre deux personnes, et au besoin la produit si elle ne préexiste pas, selon la parole de S. Jérôme : *amicitia aut pares invenit aut pares facit* (1). C'est ce qui a lieu entre Dieu et l'âme humaine par la grâce sanctifiante. Devenue par elle capable de voir et d'aimer Dieu, comme il se connaît et s'aime lui-même, et partant capable de vivre de sa vie divine, l'âme humaine est devenue « de race divine », *divinæ consortes naturæ*, et admise dès ici-bas en son commerce et son amitié : amitié que nous voyons chez tous les saints s'épanouir en véritable intimité, qui les rend même parfois participants de sa toute puissance par le don des miracles.

Que si la grâce sanctifiante est un don d'amitié, elle est

(1) S. Jérôme, *in Mich.*, II, 7.

par là-même un **don d'union et de présence**. L'amitié ne souffre pas la séparation ; elle veut s'unir à l'objet aimé, non seulement d'une union morale, d'une union de pensée, mais aussi d'une union physique, autant que faire se peut. Par la grâce sanctifiante Dieu lui-même viendra donc habiter en nos âmes comme dans ses temples, et c'est lui-même qui nous le garantit dans son saint Evangile : « Si quelqu'un m'aime — dit-il par la bouche de S. Jean (XIV, 23) — nous viendrons en lui et c'est chez lui que nous établirons notre demeure. *Si quis diligit me, et Pater meus diliget eum et ad eum veniemus et apud eum mansionem faciemus.* Remarquez ce *pluriel* qui vise la Trinité tout entière, Père, Fils et Saint-Esprit, quoique les œuvres de sanctification soient spécialement attribuées au Saint-Esprit par N.-S. lui-même ! (1). Du reste, puisque Dieu est présent partout, par l'universalité de son opération et de son essence, il suffit qu'habitant naturellement dans nos âmes, il y soit présent comme père et comme ami et nous y révèle son amitié. Vérité fondamentale de notre sainte religion que S. Paul enseignait aux fidèles : « Ne savez-vous pas, leur écrivait-il, que vos membres sont le temple du Saint-Esprit qui habite en vous ? » *An nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti* ? (I *Cor.*, VI, 19). Et il leur répète avec une insistance remarquable : « Vous ignorez donc que vous êtes le temple de Dieu et que l'esprit de Dieu habite en vous ? » *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis* ? » (I *Cor.*, III, 16).

La dernière prière de Notre-Seigneur avant sa mort, après la dernière cène, avait eu précisément pour objet de demander à Dieu son Père pour tous ses disciples la réalisation de cette unité idéale : *ut unum sint, ut et ipsi in nobis unum sint* (*Joa.*, XVII, 21). Elle est l'idéal même de la vie chrétienne et de la sainteté.

La *conscience*, plus ou moins pleine et lumineuse, de cette présence et de cette union physique avec la Divinité, n'en

(1) Et ego rogabo Patrem, et alium Paracletum dabit vobis, ut maneat vobiscum in æternum (*Jo.*, XIV, 16).

sera qu'un surcroît et un épanouissement, dont nous traiterons en théologie mystique. Il nous suffit ici de faire pressentir la liaison de ces deux ordres de phénomènes.

*
* *

De tous ces caractères réunis de la grâce sanctifiante, nous pouvons tirer cette **définition** qui les résume : *La grâce sanctifiante ou état de grâce est un état habituel ou une qualité que Dieu lui-même produit dans l'âme, qualité qui la divinise pour ainsi dire, dans son être et dans ses facultés, en habitant en elle et la rendant capable d'actes déiformes et méritoires de la vision béatifique* (1).

Cette définition vise une double erreur : celle des naturalistes de tous les siècles et des modernistes actuels, qui nient, d'une manière plus ou moins déguisée, tout surnaturel, et celle des protestants, Luther, Calvin, ainsi que Baïus et Jansénius, qui, sous diverses formes, professaient que l'état surnaturel, loin d'être gratuit, était dû à notre nature ; ce qui est une autre manière de nier le surnaturel. Nous, au contraire, avec l'enseignement de l'Eglise catholique, affirmons à la fois l'existence d'un état vraiment surnaturel ou divin, et sa gratuité totale ou son indépendance de notre nature humaine.

Article III.

Les Vertus infuses.

La grâce sanctifiante, en nous rendant les amis et les enfants de Dieu, a pour but de nous faire vivre de la vie divine. Aussi, après avoir ainsi surélevé l'essence même de notre âme, va-t-elle enrichir ses puissances ou facultés, en vue de l'action surnaturelle, par le double ornement des *vertus infuses* et des *dons infus*, dont il nous faut expliquer la nature et

(1) Cf. S. Thomas, 2a 2æ, q. 110, a. 1 à 4.

le fonctionnement, en commençant par les **vertus infuses**, premier organisme surnaturel de la grâce divine.

Notons en premier lieu qu'il s'agit ici de vertus **chrétiennes**, infiniment supérieures aux vertus purement rationnelles des païens. Cette transcendance est évidente pour les vertus théologales, de foi, d'espérance et de charité, qui n'auraient même pu exister sans la révélation chrétienne. Mais elle n'est pas moins manifeste pour les vertus morales. Certes, la foi n'a point supprimé la raison naturelle, mais elle l'a élevée et transfigurée, en lui donnant des lumières nouvelles qu'elle ignorait et des motifs nouveaux d'exercer les vertus qu'elle ne pouvait même pas soupçonner. Et comme les vertus se spécifient par leurs motifs ou objets formels, on peut dire que les vertus morales chrétiennes sont spécifiquement distinctes des mêmes vertus purement naturelles des philosophes.

Comme exemple, S. Thomas nous cite la vertu de tempérance (1a 2æ, q. 63, a. 4). Pour le païen, le motif et la règle de la tempérance, dit-il, sera d'éviter dans la nourriture, par exemple, ce qui est nuisible à la santé, contraire à l'hygiène, ou fait obstacle à l'exercice de la raison ; pour le chrétien, le motif et la règle divine sera, comme dit S. Paul, « de châtier son corps, et de le réduire à l'obéissance », — pour prévenir ces révoltes dont il est coutumier depuis la chute originelle ; — ou bien encore le motif sera d'imiter la pénitence du divin Sauveur. Entre ces divers motifs de tempérance, naturels et surnaturels, il y a donc, comme on le voit, plus que des degrés, mais une distance infinie de nature.

Notons en second lieu que toute habitude vertueuse a deux éléments, dont l'un peut être inné, tandis que l'autre ne le peut pas. La **facilité** à répéter certains actes de vertu s'acquiert toujours et se développe par la répétition des mêmes actes, et ne peut être donnée à la naissance, même pour les vertus infuses. En ce sens, personne ne peut naître vertueux. Au contraire, l'**aptitude spéciale** à ces mêmes actes, qui enrichit d'une qualité nouvelle la puissance radicale de l'âme à les produire, peut être innée, même dans toute une famille ou une race. Il y a des familles d'artistes, de musiciens, etc., et l'on

ne saurait nier le rôle, parfois merveilleux, de l'hérédité. C'est en ce sens large seulement qu'on peut parler de vertus ou d'aptitudes innées, données par les parents avec la vie naturelle, ou bien des vertus données par Dieu avec l'infusion de la vie surnaturelle par la grâce sanctifiante. Ce sont, si l'on veut, des vertus en germes, mais ces germes ont toute la virtuosité nécessaire, avec le secours de Dieu, pour se développer complètement, et même à des degrés héroïques, au milieu des luttes les plus terribles de la vie.

C'est en effet par un *dessein providentiel*, à la fois de justice et de miséricorde, que l'âme humaine, même après avoir été rachetée et déifiée par la grâce du saint baptême, garde en elle-même et autour d'elle des sujets de perpétuelles luttes. Il convenait qu'une fois élevée sur un trône et la tête couronnée d'un diadème surnaturel, l'âme ne pût oublier ses basses origines et qu'elle ressentît encore dans ses bas-fonds cette honteuse concupiscence, qui n'est pas un péché, mais un reste du péché, une marque de l'esclavage du démon, qui lui rappelle sans cesse sa misère originelle, et l'empêche de s'enorgueillir des dons de Dieu, comme si elle n'avait rien reçu de Lui, gratuitement, par pure bonté et sans aucun mérite de sa part.

Le grand apôtre S. Paul, ayant supplié Dieu de le délivrer de ce fardeau de la concupiscence, en reçut la sage réponse que l'on connaît : *sufficit tibi gratia mea* : « Ma grâce te suffit ! » Avec ce secours divin, la triple concupiscence, loin d'être un mal, devient précisément une source de mérites et de sainteté, parce qu'elle est la source originelle de l'humilité.

Toutes nos facultés étant inclinées au mal par leur nature, depuis la déchéance originelle, elles ont donc toutes également besoin d'être redressées et guéries par l'infusion surnaturelle des vertus contraires à ces mauvaises tendances, et l'on comprend désormais l'utilité en même temps que la nature de cette armature divine des vertus infuses.

Il sera utile de les énumérer et de les décrire très brièvement.

*
* *

Nous commencerons par les **vertus théologales**, ainsi appelées parce qu'elles ont Dieu pour objet direct et qu'elles nous unissent directement à Dieu, aussi sont-elles les plus nobles et les plus indispensables de toutes les vertus. Ce sont les vertus de *foi*, d'*espérance* et de *charité* (1). Leur effet essentiel est d'orienter l'homme vers Dieu tel qu'il se manifeste à nous dans la Révélation, et partant de l'orienter vers sa fin surnaturelle, autant qu'il peut le connaître et l'atteindre sur cette terre et mériter ainsi de le connaître face à face et de le posséder dans la béatitude éternelle du ciel. Sans ces trois vertus théologales, il est impossible à l'homme de rien faire de surnaturellement bon et méritoire pour le ciel. Il peut seulement se disposer par une conduite droite et loyale à recevoir ce don de Dieu.

Or la **vertu infuse de foi** est celle qui nous incline à faire l'acte de foi et dispose l'esprit et le cœur à s'incliner, avec soumission, respect et sympathie, sous la parole de Dieu qui ne peut ni se tromper, ni nous tromper, et à croire à son enseignement révélé, c'est-à-dire à y adhérer fermement d'esprit et de cœur, sans crainte de se tromper.

La difficulté spéciale dont triomphe l'acte de foi, c'est qu'il nous faut croire sans avoir vu ni compris, tandis que notre esprit est porté à n'admettre que ce qu'il a vu ou compris. Or il est clair que nous ne pouvons ni voir ni comprendre le mystère de la S^e^ Trinité, par exemple. Mais nous y adhérons cependant et très raisonnablement, sur l'autorité de Dieu qui ne peut ni se tromper ni nous tromper, puisqu'il est la Vérité même. Mais un tel acte de foi exige de notre part des dispositions morales de droiture, d'humilité, de soumission à Dieu, de sympathie pour sa très sainte volonté, qui sont un effet de la grâce de Dieu, par l'infusion de la vertu de foi.

---

(1) Définition du Concile de Trente (Sess. 6, c. 7) : « Dans la justification l'homme reçoit, avec la rémission de ses péchés, les trois vertus de foi, d'espérance et de charité, infuses en même temps dans son âme par Jésus-Christ, sur lequel il est greffé. »

Les infidèles qui ne sont pas baptisés, et qui partant n'ont pas encore reçu la vertu infuse de foi, ne pourraient donc — sans le secours d'une grâce actuelle — produire un acte de foi surnaturelle, soit parce qu'ils ignorent le fait de la révélation, soit parce que le connaissant, ils n'auraient pas reçu ce pouvoir de s'abandonner confiants à la parole de Dieu. Cependant ils peuvent se disposer à recevoir ce don. Les impies ne peuvent pas non plus faire cet acte de foi. Alors même qu'ils tiendraient pour certain le fait que Dieu a révélé, cette certitude de leur esprit n'est pas l'effet d'une sympathie surnaturelle pour la parole de Dieu, puisqu'ils détestent son autorité, bien que ne pouvant pas ne pas la subir.

Ainsi les démons croient et tremblent de haine, *credunt et contremiscunt*, comme dit S. Jacques (*Jac.*, II, 19), mais ce n'est pas là un acte de foi surnaturel et méritoire. Comme l'a très bien dit le P. Rousselot, leur surnaturel est « en creux », au rebours et à contre-sens de celui des fidèles.

Les hérétiques ne peuvent davantage faire l'acte de la vertu surnaturelle de foi. Alors même qu'ils adhèrent à tel ou tel point de la doctrine révélée, le motif de cette adhésion n'est pas en effet la soumission respectueuse et la sympathie pour la parole de Dieu, mais l'adhésion à leur propre jugement et à la puissance de leur esprit propre.

Les pécheurs peuvent cependant, malgré leur état de péché mortel et la perte de la grâce sanctifiante, produire encore un véritable acte de foi. Car tout péché mortel n'est pas un péché contre la foi, et ils peuvent conserver, d'une manière plus ou moins imparfaite, cette vertu de foi sans celle de la charité, et partant l'exercer d'une manière surnaturelle et méritoire, grâce au concours transitoire et passager de quelque grâce actuelle.

Pour pécher contre la foi et perdre cette vertu infuse, il faudrait refuser de soumettre son esprit et son cœur à la parole de Dieu, par manque de respect et de sympathie pour cette parole divine ou par manque de soumission au magistère divin de l'Eglise. Or ce refus de soumission est toujours un péché et une faute très grave, car l'homme a toujours la

grâce suffisante pour l'aider à faire de tout son cœur cet acte d'humble soumission à la parole de Dieu.

*
* *

Après la vertu de foi — première de toutes les vertus — la grâce sanctifiante infuse dans l'âme la **vertu d'espérance.** Cette vertu d'espérance a pour essence d'orienter nos désirs et nos aspirations vers Dieu, connu tel que la foi nous le révèle, c.-à-d. comme notre fin dernière, notre souverain Bien, celui qui peut et doit être notre Béatitude éternelle.

L'espérance serait donc impossible sans la vertu préalable de la foi ; c'est la foi qui seule peut donner à l'espérance son objet et le motif sur lequel elle doit se fonder.

L'*objet* de notre espérance, c'est Dieu lui-même, connu en lui-même intuitivement et possédé éternellement, et par conséquent c'est aussi tous les moyens nécessaires pour atteindre cette fin surnaturelle. Tout autre bien véritable, c.-à-d. utile à cette fin, peut être l'objet secondaire de la vertu d'espérance, pourvu qu'il demeure subordonné à l'objet premier et principal de cette vertu, qui est, avons-nous dit, Dieu lui-même.

Dans cette seconde catégorie, se trouvent compris les biens temporels de cette vie dans la mesure où ils nous sont nécessaires pour bien vivre, et c'est pour cela que nous pouvons légitimement espérer et demander à Dieu notre pain de chaque jour, comme Notre-Seigneur nous l'a enseigné dans le *Pater.* Mais il est clair que ce ne sont là que des objets secondaires et subordonnés à celui de notre fin dernière.

En même temps que l'objet de notre espérance, la foi nous en donne le *motif* qui est la *toute puissance secourable de Dieu* et sa fidélité à toutes ses promesses. De même que nous croyons en Lui parce qu'il est la Vérité même, ainsi nous espérons en Lui parce qu'il est tout disposé à nous secourir et absolument fidèle à sa parole.

Cette parole des promesses éternelles remplit nos Saints Livres et nous n'avons pas à la démontrer ici, mais seulement à faire observer que ce bonheur éternel n'est promis qu'à

ceux qui l'auront mérité par leur vertu courageuse, car il est écrit que le royaume de Dieu souffre violence et que les courageux seuls le peuvent conquérir : *regnum Dei vim patitur et violenti rapiunt illud* (*Matt.*, XI, 12).

En sorte que la vertu d'espérance nous prémunit contre deux excès opposés : la présomption et le désespoir.

La *présomption* qui espère que Dieu peut et veut nous sauver sans notre concours et sans que nous nous mettions en peine de le mériter par une vie vertueuse.

Le *désespoir* qui fait à Dieu l'injure de ne plus compter sur le secours efficace de sa grâce, et refuse de la lui demander, comme s'il était trop loin pour nous entendre ou manquait de bonté ou de puissance pour nous secourir. Quelque grandes que puissent paraître les difficultés qui nous entourent, quelque profond que soit l'abîme de nos misères et de notre faiblesse morale, jamais nous n'avons le droit de désespérer, et c'est la vertu infuse d'espérance qui nous en met la conviction au fond du cœur.

Tous les fidèles baptisés, ayant reçu cette vertu infuse, peuvent toujours sur cette terre faire des actes d'espérance. Les bienheureux dans le ciel ne le peuvent plus, parce qu'ils possèdent déjà le bonheur promis, et qu'on ne peut espérer que ce qui est absent et dont on est privé.

Les damnés dans l'enfer n'ont plus rien de la vertu d'espérance. Pour eux, le bonheur éternel est à jamais devenu impossible. Quant aux âmes du purgatoire, la vertu d'espérance a revêtu une autre forme, car étant certaines de leur salut, et ne pouvant plus mériter désormais, elles n'ont plus à demander les secours de Dieu pour atteindre à leur fin bienheureuse qu'elles ne peuvent plus redouter de perdre.

*
* *

Après la vertu de foi, après celle de l'espérance, vient l'infusion de la **vertu de charité**. La foi n'est qu'un point de départ, l'espérance une marche en avant, mais la charité est le terme de toute vie chrétienne. Point de vie chrétienne épa-

nouie et battant son plein, sans la divine charité : elle est la vie surnaturelle d'union à Dieu. La vertu infuse de charité est donc celle qui nous porte à aimer Dieu ainsi que tout ce que Dieu aime, et à vivre avec Lui d'une vie d'intimité.

Comme l'amour lui-même, cette vertu a **son siège** dans la volonté ou appétit intellectuel, et secondairement dans le cœur ou appétit sensible. Dans le premier cas, l'amour se donne ; dans l'autre, il reçoit sensiblement l'amitié ou le don réciproque de l'ami, selon la parole de S. Thomas : *Amor qui est in appetitu sensitivo, quædam passio est* (2a 2æ, q. 27, a. 2). Mais l'amour consiste bien plus à aimer qu'à être aimé, comme l'a finement remarqué le S. Docteur : *Charitati magis convenit amare quam amari*(2a 2æ,q.27, a.1 et q.27,a. 2)car il est bien plus divin de donner que de recevoir : *beatius est magis dare quam accipere* (*Act.*, xx, 35). D'où a surgi, parmi les théologiens, la célèbre controverse de savoir si l'amour purement intellectuel suffit sans aucune affection du cœur (1). Quelques-uns ont soutenu qu'il suffit d'aimer Dieu en lui obéissant et en accomplissant sa volonté dans tous les préceptes, sans que la sensibilité du cœur y prenne aucune part. Mais un tel amour ne serait plus humain ! Croit-on qu'une âme puisse servir Dieu généreusement et longtemps, sans y mettre son cœur, sans le sentir palpiter et s'enflammer jamais pour un noble idéal ? Certes, cela ne dépend pas toujours de nous et c'est un don du Ciel, un don magnifique qui donne des ailes à notre âme. C'est pour plusieurs le rempart assuré de la chasteté, une source de beaux enthousiasmes, un foyer d'héroïques dévouements. Pour tous, c'est un allègement à la douleur, une facilité pour la vertu. En un mot, pour tous, la participation du cœur à ce don divin, au moins dans une certaine mesure, est pratiquement indispensable, aussi nous est-elle imposée par le premier commandement de Dieu : « *tu aimeras le Seigneur ton Dieu* », dit la Loi, non seulement « *de toute ta volonté* » en lui obéissant, mais aussi « *de tout ton cœur* » (2),

(1) Voir Billuart, *Tract. de charit.*, Diss. IV, a. 7.
(2) *Deuter.*, vi, 3. — *Matth.*, xxii, 37. — *Luc*, x, 25.

c.-à-d. en lui obéissant filialement et en t'attachant à Lui par une véritable affection, comme un fils à son père.

Sans doute il est naturel à l'homme d'aimer *plus sensiblement* les créatures sensibles que les êtres invisibles — et si une mère se sent plus tendrement émue en considérant le berceau de son enfant qu'en contemplant l'image de son Créateur, Dieu n'en sera ni blessé, ni jaloux, parce que ce sont là deux ordres d'amour différents et que l'esprit vient aussitôt rectifier cette erreur d'optique du cœur, — mais ce qu'il ne pourrait souffrir, c'est qu'on ne lui donne en offrande que son esprit et sa volonté, en se réservant le cœur, car il est le maître de tout, et que le cœur est en nous le plus délicat des trésors, ce à quoi il tient davantage, ce qu'il nous a demandé expressément : *fili mi, præbe cor tuum mihi* (*Prov.*, XXIII, 26).

Nous verrons plus loin les moyens faciles de développer cette piété affective, surtout lorsque nous parlerons de l'oraison affective, ici contentons-nous de dire que la vertu infuse de charité en dépose précisément le germe dans nos cœurs en même temps que dans notre volonté.

Quant à la **beauté et à la grandeur** de cette vertu de la charité, il suffirait, pour en être ravi, de l'entendre célébrer par S. Paul en ces termes enthousiastes : « Quand je parlerais « la langue des hommes et celle des anges, si je n'ai pas la « charité, je suis comme un airain sonnant et une cymbale « retentissante ; et quand j'aurais l'esprit de prophétie, quand « je connaîtrais tous les mystères et possèderais la science « universelle ; quand j'aurais même cette foi pleine et puis- « sante qui fait transporter les montagnes, si je n'ai pas la « charité, je ne suis rien ; et quand bien même je distribuerais « tout mon bien aux pauvres et livrerais mon corps au mar- « tyre pour être consumé par le feu, si je n'ai pas la charité, « tout cela ne me sert de rien » (I *Cor.*, XIII, 1-4).

Pourquoi cela, quelle en est la raison ? C'est que Dieu est Amour ou Charité : *Deus charitas est* (I *Jo.*, IV, 8) ; c'est là son essence, c'est sa vie, c'est sa loi — parce que l'amour est le premier mouvement de l'être vers le Vrai, le Bien et le Beau ; — et que toute l'élévation ou divinisation de l'âme

qui nous fait ressembler à Dieu est dans la participation à cette charité : c'est là le signe distinctif des enfants de Dieu, de ceux qui, par adoption, sont devenus de race divine. Le sommet moral de la sainteté chrétienne ou de la divinisation coïncidera donc avec le sommet le plus élevé de la charité. Cette vertu divine, nous disent les Saintes Lettres, est l'*alpha* et l'*oméga* de la vie chrétienne.

« La fin de la Loi, nous dit S. Paul (I *Tim.*, I, 5), c'est la « charité naissant d'un cœur pur, d'une conscience droite et « d'une foi sincère. » Et il ajoute (*Rom.*, XIII, 8) : « la cha- « rité est plus que la fin de la Loi, elle en est la somme et « la plénitude, en sorte que celui qui aime a accompli la Loi « tout entière. » C'est cette pensée que S. Augustin traduisait par l'aphorisme célèbre : *Ama et fac quod vis*, « aimez et faites ce que vous voudrez » (1). Parole très profonde et très vraie, car celui qui aime Dieu véritablement, doit ne vouloir que lui plaire en toutes ses actions : quoi qu'il fasse, ce sera pour lui plaire.

C'est pour cela que Dieu n'a pas seulement permis qu'on l'aime : ce qui, semble-t-il, aurait pu suffire. Il l'a voulu et ordonné parce qu'il a voulu nous élever à l'ordre surnaturel.

Enfin, l'**effet par excellence** de la vertu de charité, c'est l'union intime de l'âme aimante avec le Bien-aimé, son Dieu.

« L'âme qui aime demeure en Dieu, dit S. Jean, et Dieu demeure en elle » (I *Joan.*, IV, 16). C'est même la Se Trinité tout entière, Père, Fils et Saint-Esprit, qui vient demeurer en elle, suivant la parole de saint Jean : « Si quelqu'un m'aime, nous viendrons en lui et c'est en lui que nous établirons notre demeure. » *Si quis diligit me, ad eum veniemus et apud eum mansionem faciemus* (*Jo.*, XIV, 23). Qu'ils soient un, dit Notre-Seigneur dans sa prière suprême, pour ses apôtres, comme vous, mon Père, êtes en moi et moi en vous, afin qu'eux aussi soient un en nous... et que l'amour dont vous m'aimez soit en eux et que j'y sois moi-même » (*Joan.*, XVII, 21, 26).

---

(1) S. AUGUSTIN, *In epist. Joannis*, Tract. VII, 8, p. 223.

Comme dans la vie divine, l'Esprit-Saint est l'amour substantiel du Père et du Fils, ou leur unité consommée dans une même nature, ainsi dans la vie de la grâce, la vertu de charité, rayonnement en nous du Saint-Esprit, est l'union ou l'unité (non substantielle mais accidentelle, et par imitation analogique) de la créature et de son Créateur.

Ainsi le divin Amour livre la créature à Dieu, en même temps qu'il livre Dieu à la créature, puisque c'est nécessairement un amour réciproque (1). L'amour les jette l'un dans l'autre et les y fait rester. L'âme devient le repos de Dieu, comme Dieu devient le repos de l'âme, mais un repos qui est une vie et une création continuée. Là encore l'auguste Trinité tient conseil, — comme au jour de la création du premier homme, — et elle redit son projet de recréer l'homme régénéré par le baptême à son image et ressemblance : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (*Gen.*, I, 26). Mais ici, il lui demande son concours : s'il opère la divinisation progressive et laborieuse d'une âme, il entend qu'elle coopère pour qu'elle mérite, car il veut plus agir seul, comme dans la création première.

Charité, *union à Dieu*, *sainteté* sont pour nous désormais les trois aspects, nous pouvons dire les trois synonymes de la même œuvre de divinisation d'une âme, qui consiste, nous dit S. Paul, « à imiter Dieu, comme des fils bien-aimés ». *Estote imitatores Dei*, *sicut filii charissimi* (*Eph.*, V, 1).

Cette union à Dieu est si forte dans les âmes vraiment aimantes de nos saints, qu'elle y devient, de fait, **indissoluble** (2), comme S. Paul l'a proclamé en termes si éloquents : « Qui « nous séparera de la charité du Christ, s'écriait-il ? La tribu- « lation, l'angoisse, la faim, la nudité, le péril, la persécution, « l'épée ? Je suis bien assuré que ni la mort, ni la vie, ni les

(1) S. THOMAS, 2a 2ae, q. 25, a. 1.

(2) Cependant aucun homme n'est jamais tout à fait impeccable et incapable de croître en grâce. Cette exagération a été souvent condamnée par l'Eglise, notamment chez les Beghards (Voir DENZINGER-BANNWART, n. 471) et chez Molinos (DENZ.-BANN., nos 1221 et sq.).

« anges, ni les principautés, ni les puissances, ni le présent, « ni l'avenir, ni la violence, ni ce qui est en haut, ni ce qui est « en bas, ni quelque créature que ce soit ne pourra jamais « nous séparer de la charité de Dieu qui est dans le Christ-« Jésus, Notre-Seigneur » (*Rom.*, VIII, 35, 39). C'est la réciprocité de l'amour de la part de Dieu qui désormais tient l'âme fidèle comme enchaînée et captive dans les liens du saint Amour, et de même que c'est lui qui nous a toujours prévenu, « *quoniam ipse prior dilexit nos* » (I *Jo.*, IV, 10), ainsi c'est encore lui qui a le dernier mot, car nous ne pouvons empêcher, puisqu'il le veut, que cet amour béni soit l'honneur et la gloire de notre nature, la perfection, la paix et la joie de notre âme, en un mot le prélude de la béatitude que notre cœur recherche et sans laquelle il ne peut se rassasier : *irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te* (S. Augustin).

Cette réciprocité de l'amour de la part de Dieu, nous ne pouvons pas la refuser, parce qu'il est de la gloire de Dieu de payer notre amour, et nous ne pouvons pas vouloir qu'il ne la paye pas. S'il ne la payait pas royalement, sa perfection paraîtrait aux yeux de tous moins éclatante, et notre amour ne pourrait souffrir que les perfections divines n'aient pas tout l'éclat concevable.

Mais il est préférable que ce salaire promis, espéré, qui ne peut nous manquer, ne soit pas le motif prédominant ni même du tout le motif qui fasse agir notre amour ou décide de notre action. C'est alors l'*amour pur* qui fait abstraction de notre bonheur sans jamais l'exclure, car nous ne devons ni même ne pouvons le refuser, puisque c'est Dieu même qui est notre fin dernière et notre béatitude. Or, l'homme ne peut pas ne pas les vouloir : ce serait contre nature ou inhumain.

On voit par là combien il serait condamnable de vouloir renoncer positivement à son propre salut, sous prétexte de la gloire de Dieu, et comme on doit écarter avec soin de certaines âmes, d'une générosité imprudente, de telles exagérations.Seraient-elles atténuées par des conditions hypothétiques que l'on sait impossibles : « *si Dieu le voulait... ou le permettait...* », ces déformations de la droiture dans la piété sont

pour le moins dangereuses, et le sage directeur devra toujours en détourner prudamment, malgré les bonnes et généreuses intentions qui les inspirent — à moins d'une inspiration spéciale du Saint-Esprit qu'il n'est jamais permis de provoquer et qui seul ne peut risquer de dépasser les justes limites.

*
* *

Après les trois vertus théologales de foi, d'espérance et de charité qui unissent directement à Dieu l'âme régénérée par le baptême, la grâce sanctifiante enrichit nos facultés d'autres vertus infuses qui regardent l'usage des créatures et qu'on divise en deux groupes : les vertus intellectuelles et les vertus morales.

Les **vertus intellectuelles**, dont on parle bien peu dans les traités d'ascétisme, sont pourtant du plus haut prix, puisque c'est l'intelligence qui éclaire et dirige l'action. Que d'actions imprudentes ou mauvaises, parce que l'esprit est ignorant ou accidentellement faussé ! Il importe donc pour la rectitude de la vie morale que l'esprit soit droit ou redressé par des vertus intellectuelles. Bien plus, comme nous le verrons dans l'article suivant, c'est sur les vertus intellectuelles que se greffent les dons du Saint-Esprit, *intelligence*, *sagesse* et *science* qui concourent le plus à la contemplation soit active, soit passive. Un traité d'ascétisme ne saurait donc les passer sous silence.

On en compte trois : les vertus d'**intelligence**, de **sagesse** et de **science** : auxquelles s'ajoute la vertu pratique de *prudence*.

L'acte de percevoir le vrai est unique en son genre. C'est lui qui se trouve fortifié par la vertu d'intelligence.

L'acte de juger est triple suivant que l'on s'appuie sur des raisons humaines, ou sur des raisons divines, ou qu'on applique ces jugements à des cas concrets. A ces trois actes concourent les vertus de science, ou de sagesse, ou de prudence.

Comme on le voit, cette vertu de prudence tient le milieu entre les vertus purement intellectuelles et vertus morales, parce qu'elle n'est pas spéculative mais éminemment pratique,

aussi la retrouvons-nous en tête des **quatre vertus cardinales** de la vie morale : la *prudence*,la *justice*, la *force* et la *tempérance* : la prudence qui éclaire l'esprit,la justice qui redresse la volonté, la force qui domine l'appétit irascible, la tempérance qui modère l'appétit concupiscible.

Passons-les en revue très brièvement.

D'abord, la **prudence** qui règle la forme, la mesure et l'opportunité de tous nos actes et qui, par conséquent, est une vertu maîtresse ou universelle.

On a dit qu'elle réglait surtout le commandement, lorsque l'homme commande à lui-même ou aux autres, soit aux membres de la famille, soit aux membres de la société ecclésiastique, civile ou militaire. Cependant elle règle aussi l'obéissance au commandement. L'obéissance aussi bien que le commandement, en effet, peuvent pécher soit par défaut de prudence, irréflexion, précipitation, inconstance, ou négligence ; soit par excès d'application et de sollicitude tel que le scrupule, la contention d'esprit ; soit par quelque vice dans la fin poursuivie ou les moyens employés tels que l'astuce, le dol et la fraude, ou la fausse prudence.

On voit par là que la prudence est un principe d'action morale qui perfectionne la raison pratique de l'homme afin que, dans chacune de ses actions, il sache subordonner toutes les fins secondaires à la fin dernière et appliquer les moyens les mieux adaptés à ces fins dans telles et telles circonstances données.

Cette vertu morale commande donc à toutes les autres qui ne peuvent exister sans elle, au moins à un parfait degré, comme elle-même ne peut exister sans les autres par défaut d'objets ou de matière indispensable à son action, car elle ne peut fonctionner à vide.

Après la prudence, qui occupe une place à part dans l'ordre des vertus cardinales, la plus importante est assurément la **vertu de justice**, qui a pour objet de faire régner entre les hommes l'harmonie des rapports fondés sur le respect des personnes et des biens, c'est-à-dire le respect des droits de chacun, soit des droits naturels, soit des droits positifs prove-

nant de libres conventions ou des lois imposées par l'autorité supérieure.

Ainsi la vertu de justice tend à redresser la volonté de l'homme qui trop souvent le porte à violer les droits d'autrui, et à ne respecter ni le bien public, ni les biens privés.

A cette vertu s'ajoutent des vertus **annexes de la justice** qui en sont dérivées, tout en étant distinctes. Tandis que la justice proprement dite a pour objet de rendre à autrui, et en parfaite égalité, ce qui lui est rigoureusement dû, celles-là nous portent à payer des dettes qui sont littéralement impayables, vu leur étendue, ou bien à nous acquitter de dettes seulement morales qui ne sont pas exigibles devant les tribunaux et dont la détermination est laissée au mouvement vertueux de chacun.

Parmi les premières, S. Thomas place la *vertu de religion* envers Dieu, dette sacrée et qu'il nous sera toujours impossible de payer intégralement, *la piété* envers les parents et la patrie, le respect et l'*observance* envers les supérieurs.

Parmi les autres, il cite la *gratitude* ou reconnaissance des bienfaits d'ordre particulier que nous pouvons avoir reçus de quelqu'un ; le *soin de la vengeance* qui ne laisse pas le crime impuni ; le respect de la *vérité* qui nous fait redouter le mensonge, la simulation, l'hypocrisie, et nous porte à nous montrer dans nos paroles et nos actes toujours sincères ; l'*amitié*, ou la bonne confraternité qui est la vertu sociale par excellence ; la *libéralité*, qui tient un juste milieu entre l'avarice et la prodigalité, et fait concourir chaque citoyen au bien de tous.

En tout, neuf vertus annexes de la justice, d'après S. Thomas. Il en est pourtant une autre encore, plus générale, et qu'il appelle l'*équité naturelle* ou *épikie*. Dans un cas donné où toutes les lois et les coutumes semblent muettes, équivoques ou inapplicables, l'équité naturelle y supplée par une sage interprétation, qui sauvegarde tous les intérêts d'après les lumières d'une justice supérieure qui est peut-être la plus importante et la plus précieuse de toutes les vertus pratiques dans l'ordre du bien social.

Après la justice, la troisième des vertus cardinales est la

force. La vertu de force est cette perfection de la partie sensible et effective de l'âme qui lui donne le courage de résister aux grandes craintes ou de modérer les mouvements d'audace excessifs qui nous détourneraient de notre devoir.

L'acte le plus héroïque de cette vertu de force c'est le martyre. La vertu de force retient entre deux excès : la peur et la lâcheté en face du péril, ou bien la témérité qui nous le fait braver contre toutes les règles de la sage prudence.

Les **vertus annexes de la force** qui l'imitent en matière moins difficile sont d'une part la *grandeur d'âme* qui ne recule pas devant les entreprises ardues, tout en se préservant de la présomption, de l'ambition et de la vaine gloire.

D'autre part, ce sont la *patience* et la persévérance, qui ne se rebutent pas des premières difficultés, et vont paisiblement et fermement jusqu'au bout de leur tâche.

Enfin la quatrième et dernière des vertus cardinales est la **tempérance** qui modère dans les limites raisonnables le besoin de plaisir et de jouissance qu'éprouve la partie sensible et affective de notre être, notamment dans les plaisirs de la table et du mariage.

L'abstinence et le jeûne tempèrent la gourmandise, et la sobriété s'oppose à l'ébriété. La chasteté combat la luxure, et trouve dans la virginité sa perfection et son couronnement.

Les **vertus annexes de la tempérance** sont principalement : 1° la *continence* qui porte l'homme vertueux à se contenir ou à contenir la violence de toutes ses passions, pour ne pas les laisser obscurcir et diminuer sa raison ; 2° la *clémence* et la *mansuétude* qui maîtrisent la colère et modèrent la juste punition ; 3° la *modestie* et l'*humilité* qui refrènent ou modèrent le sentiment de notre propre excellence et le désir de paraître. L'humilité se rapporte aussi à la vertu de justice et à l'amour de la vérité, car elle n'est au fond qu'une question de stricte vérité, à savoir : nous ne sommes rien, par nous-mêmes, que péché, et Dieu est tout !

Telle est, d'après S. Thomas, la rapide synthèse des vertus intellectuelles et morales que la grâce sanctifiante infuse en germe dans nos âmes régénérées par le saint baptême, avec

les trois vertus théologales. Nous en laissons l'étude plus complète à la théologie morale.

Article IV.

Les Dons du Saint-Esprit (1).

Cependant la grâce sanctifiante et les vertus infuses ne sont pas encore tous les germes nécessaires au développement intégral de la vie divine que Dieu nous destine. L'organisme de la vie surnaturelle n'est pas encore au complet, et ce sont les *dons du Saint-Esprit* qui vont le compléter. Expliquons cette doctrine.

La raison ne suffit pas à l'homme pour vivre de la vie de la nature. Donnons-en un exemple vulgaire. Voici qu'en marchant, le voyageur fait un faux pas et trébuche : aussitôt, en un clin d'œil, l'instinct de l'équilibre, par un mouvement approprié, a rétabli l'aplomb et a fait éviter un malheur, sans attendre l'intervention de la raison, dont les délibérations, plus ou moins longues, seraient arrivées trop tard, et eussent été d'ailleurs bien incapables d'indiquer le remède approprié au mal, par exemple, de désigner les nerfs moteurs où le fluide nerveux devait se diriger pour porter secours et rétablir l'équilibre. De même, dans toutes nos maladies, l'instinct de la nature devance la science médicale ; elle est notre premier et meilleur médecin, selon l'adage célèbre : *Natura morborum optima medicatrix.*

Eh bien ! dans la vie surnaturelle, un besoin analogue se fait sentir : il nous faut des **instincts surnaturels**, pour diriger et protéger cette vie nouvelle,et la seule direction de la raison, toujours si courte et si lente, même éclairée par la foi, serait tout à fait insuffisante.

C'est ce complément indispensable que les dons infus du Saint-Esprit viennent apporter aux vertus infuses. Les vertus,

(1) Voir Jean de S. Thomas, *Cursus theol.*, in 1am 2æ. — Card. Billot, *de Virtutibus infusis*, th. viii, 1.— Gardeil, O. P., *Diction. de théol.* ; *Les dons du S. Esprit dans les Saints dominicains.*

comme l'enseigne S. Thomas, dirigent la vie en raisonnant, et, partant, d'une manière humaine, *humano modo* ; les dons, semblables à des instincts supérieurs et divins, infus dans nos âmes avec le saint baptême, la dirigent sans avoir besoin de raisonnements ni de tâtonnements, comme par une inspiration d'en-Haut, *modo divino supra humanum modum* (1).

En conséquence, les actes accomplis sous l'inspiration de ces instincts supérieurs seront dits *plutôt passifs* qu'actifs : *In donis Spiritus sancti, mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota* (2a 2æ, q. 52, a. 2). Mais ce ne sont pas des *états purement passifs* auxquels s'ajouterait seulement notre acquiescement, comme il arrive dans les états mystiques *au sens le plus strict* ; ils restent des *actes vitaux* et *méritoires*, provenant tout entiers de Dieu comme cause première, et tout entiers de l'homme comme cause seconde.

Les dons ne produisent donc pas des œuvres nécessairement différentes des vertus, mais ils ont un motif spécial ou une *règle d'action* différente. La règle des dons n'est plus la raison éclairée par la foi, comme pour les vertus, mais l'inspiration du Saint-Esprit, qui est une règle spécifiquement différente et c'est par là que les dons sont supérieurs aux vertus, puisque c'est d'en-Haut qu'ils viennent à leur secours pour les aider, les surélever, et au besoin pour les remplacer (2).

C'est donc une grave erreur de penser que les dons ne nous sont donnés que pour les actions les plus difficiles ou héroïques, car ils viennent en aide à tous les degrés de la vie chrétienne, soit des débutants, soit des progressants, soit des parfaits.

Autre erreur d'en faire le privilège exclusif des contemplatifs mystiques, car ils sont le bien commun de tous les enfants de Dieu, dociles aux inspirations du Saint-Esprit, suivant

---

(1) Per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo, in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri *quodam superiori instinctu Spiritus Sancti* (1a 2æ, q. 68, a. 2, ad. 2). — Dona a virtutibus distinguntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus *modo humano*, sed dona *ultra humanum modum* (III, dist. 34, q. 1, a. 1, c.).

(2) Dona dantur in adjutorium virtutum (S. Thomas, in Isai., c. 9). Le don de *force*, par ex., ne se distingue pas de la vertu de force par une intensité plus grande, mais par un motif formel différent et *supra humain*, l'inspiration d'en-Haut.

l'enseignement de S. Paul : *Quicumque Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei* (*Rom.*, VII, 14). Ainsi les martyrs peuvent avoir les dons de force et de prudence sans ceux de la contemplation, et les contemplatifs eux-mêmes ont des degrés et des modes de contemplation bien différents, quoiqu'ils soient le rayonnement de la même Charité divine (1) et, par conséquent, la contemplation n'est pas la seule voie normale de la sainteté : elle est seulement la voie la plus ordinaire qui comporte bien des exceptions, suivant le bon plaisir de Dieu.

De là découle cette **définition** des dons du Saint-Esprit : *ce sont des habitudes ou des dispositions habituelles et permanentes, nécessaires au salut et à la sainteté, qui sont infuses avec la grâce sanctifiante dans les puissances de l'âme, pour les rendre dociles, souples et prompts aux inspirations du Saint-Esprit, dans l'exercice de toutes les vertus, et nous les faire pratiquer d'une manière encore plus excellente, sans raisonnement et comme par une impulsion divine.* Enfin, *les dons sont connexes avec la charité et grandissent avec elle.* Telle est la doctrine de S. Thomas.

*
* *

Comme tous nos lecteurs le savent, il y a *sept dons* du Saint-Esprit que le prophète Isaïe énumérait ainsi : dons de *Sagesse* et d'*Intelligence*, de *Conseil* et de *Force*, de *Science* et de *Piété*, enfin le don de *Crainte* (2).

Pour les expliquer, nous les diviserons en deux groupes : ceux qui secourent les vertus intellectuelles et partant sont les plus nobles ; il y en a quatre : *intelligence*, *sagesse*, *science* et *conseil*. Et ceux qui secourent les vertus morales et vien-

(1) Un même don peut avoir non seulement des *degrés*, mais des *modes* différents, l'un ordinaire par exemple, l'autre extraordinaire : *Nihil prohibet unum actum a diversis habitibus informari, et secundum hoc ad diverses species reduci* (1a 2æ, q. 18, a. 6, 7 et a. 2). Cf. *Phénomènes mystiques*, t. I, p. 283, 418.

(2) Spiritus Sapientiæ et Intellectus, spiritus Consilii et Fortitudinis, spiritus Scientiae et Pietatis, et replebit eum spiritus Timoris Domini (ISAIE, XI, 2, 3). Voir JEAN DE S. THOMAS, *Cursus th.*, in 1am 2æ — et Card. BILLOT, *De virtutib. infusis*, th. VIII, 1.

nent après dans l'ordre hiérarchique de dignité : il y en a trois : *piété*, *force* et *crainte*.

Toutefois dans notre énumération, nous suivrons l'ordre inverse, l'ordre ascendant, qui est plutôt celui du développement progressif et de la genèse des dons, en commençant par le plus imparfait, le don de crainte.

I. — **Le Don de crainte** (2a 2æ, q. 19, a. 9 et 11). D'après tous nos saints Livres, la crainte de Dieu est le commencement de la sagesse : *Initium sapientiæ, timor Domini* (*Eccli.*, I, 16 ; — *Psal.*, CX, 10). Et S. Bernard ne craint pas de l'appeler « le plus bas des degrés qu'il faut monter ». Cependant la crainte qui vient de Dieu n'a rien de bas ni de servile : elle se tient seulement en bas, comme au fondement de l'édifice. Cette crainte, en effet, n'est pas la peur et n'a rien de commun avec la peur. La première est fille de la foi ; la seconde est fille du péché. La première est un respect filial pour la souveraine majesté de Dieu, notre père, qui redoute tout ce qui pourrait lui déplaire et nous séparer de lui ; la seconde est le sentiment de l'esclave en présence d'un maître détesté, dont il ne redoute que le châtiment. La première ne trouble pas la paix du cœur, mais l'augmente en nous inspirant l'humilité qui a confiance ; la seconde, au contraire, inquiète, trouble et agite, et nous inspire la révolte de l'orgueil humilié. La première demeurera jusque dans le ciel, où nous voyons les saints Anges, prosternés devant le trône de l'Agneau, proclamer humblement sa sainteté, par leur cantique éternel : *Sanctus*, *Sanctus*, *Sanctus*. La seconde sera précipitée au fond des enfers, où les démons tremblent, non de respect, mais d'un frémissement de haine ! *Credunt et contremiscunt* (*Jac.*, II, 19).

Ce qui manque le plus aujourd'hui, dans ce siècle égalitaire, aux âmes que l'on voudrait amener à Dieu, ou élever en perfection, c'est ce sentiment de respect inné pour toute autorité légitime, et premièrement pour l'autorité de Dieu, source de toutes les autres. Cette crainte révérentielle, qui, dans les siècles de foi, donnait à nos pères cette soumission profonde et convaincue en présence de la majesté souveraine

du Dieu tout-puissant, cette humilité qui incluait la haine du mal et du péché en excluant toute peur servile.

Ce sentiment est tellement à la base de toute vie chrétienne, que Se Thérèse y revenait sans cesse, avec une insistance qui nous étonne, même auprès de ses filles les plus parfaites, — à l'exemple de S. Paul, qui, descendu du troisième ciel et tout plein des mérites d'un apostolat prodigieux, craignait encore d'être indigne de la récompense du ciel : *Ne forte, cum aliis prædicaverim, ipse reprobus efficiar* (I *Cor.*, IX, 27).

Tant que nous serons sur cette terre, dans un corps fragile, n'ayons pas la présomption de pouvoir nous passer de cette crainte filiale, et qu'après avoir été le prélude de notre initiation à l'amour pur, elle en soit encore la protection et le garde-fou, même dans ses hauteurs les plus parfaites. Cette règle de Se Thérèse est celle de la plus élémentaire humilité.

La **vertu morale** que fortifie directement le don de crainte est la *tempérance* et ses vertus annexes (continence, chasteté, modestie). Plus les vices contraires de l'orgueil, de la luxure, de la gourmandise sont impérieux et brutaux, plus ils ont besoin de l'éperon de la crainte pour être maîtrisés. La crainte en effet ajoute un nouveau motif à la tempérance. Tandis que celle-ci nous porte à éviter les plaisirs déshonnêtes pour conserver la dignité et l'intégrité de notre raison ainsi que notre noblesse de chrétien et de membre de Jésus-Christ, celle-là tend au même but pour ne pas nous séparer de Dieu. Et cette même crainte peut nous porter aussi au renoncement parfait qui est le boulevard protecteur de la vertu, selon le mot de S. Paul : « *Portons toujours avec nous, dans notre corps, la mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit aussi manifestée dans notre corps* » (II *Cor.*, IV, 10).

Indirectement, la crainte de Dieu fortifie aussi la vertu théologale d'*espérance*. Elle est comme l'envers de l'espérance qu'elle redouble, car elle concourt à la même fin. Quoiqu'il soit moins parfait de craindre que d'espérer, au fond le sentiment est le même, sous une double face.

Enfin la crainte initie à l'*amour*. On commence, en effet, à goûter Dieu, quand on commence à lui obéir par crainte.

Son joug apparaît bientôt, à l'expérience, comme doux et suave, *Jugum meum suave est et onus meum leve* (*Matt.*, XI, 30) et c'est ce goût de Dieu qui rend très vite la crainte de Dieu amoureuse et filiale. Elle nous inspire alors une vive répulsion pour tout ce qui pourrait blesser le cœur d'un si bon Maître, et un désir ardent de lui plaire. Nous comprenons ainsi, après l'avoir expérimentée, combien était vraie, à la lettre, cette parole de nos saints Livres, qui au premier abord semblait un paradoxe : *Initium sapientiæ timor Domini* : la crainte est le prélude de l'amour.

Le développement dans nos âmes du don de crainte a **trois degrés**, selon que son mouvement nous porte seulement à la fuite du péché mortel, ou bien aussi du péché véniel, et enfin des plus légères imperfections.

II. — **Le don de Force** (2a 2æ, q. 139). Ce don est au-dessus de celui de crainte, car la crainte est un sentiment passif et inférieur, tandis que la force est active et dominatrice : aussi la disons-nous plus noble. Cependant la première peut suffire à éveiller la seconde dans une âme généreuse, selon le mot du poète :

« Je crains Dieu, cher Abner, et n'ai point d'autre crainte ! »

Il y a une grande analogie entre ce *don* de force et la *vertu* de force, dont nous avons déjà parlé, cependant la distinction entr'eux est profonde, puisque toutes les vertus ont un *mode humain* d'agir, comme nous l'avons expliqué, tandis que les dons ont un *mode divin ou surhumain.* Un élément nouveau est donc introduit ici ; c'est Dieu qui agit en nous et avec nous, par un instinct divin ; aussi le don est-il capable d'une générosité et d'une perfection que la vertu seule ne peut avoir.

Le don de force ajoute donc à la vertu du même nom quelque chose de surhumain, surtout en face des périls et des maux dont il n'est pas en notre pouvoir ordinaire de triompher, y compris la mort elle-même qui les condense tous. C'est l'œuvre du Saint-Esprit de nous faire supporter la mort et même de la rendre aimable. C'est là le triomphe le plus sublime du courage chrétien.

Ce fut par ce don de force que Notre-Seigneur, dans son agonie, au Jardin des Oliviers, surmonta la crainte d'un supplice infâme. Se relevant tout à coup, tout enflammé de zèle pour la gloire de Dieu et le salut du monde, il entraîne ses disciples : « Allons, levez-vous, dit-il, celui qui doit me trahir est proche » : *Surgite, eamus, ecce appropinquavit qui me tradet* (*Matt.*, XXVI, 46). — Et S. André, à son exemple, de saluer avec amour la croix où il va être attaché, comme son divin Maître : « O bonne Croix ! s'écrie-t-il à sa vue, Croix source de tous les biens, Croix que j'ai si longtemps désirée, si passionnément aimée, vous voilà donc accordée à mes vœux !... » Et lorsque la foule, émue à ce spectacle, veut le soustraire par l'émeute à la fureur du proconsul, S. André les conjure de n'en rien faire. Telle est la vertu sublime de ce don de force.

Ces exemples suffisent à faire comprendre le **double rôle** de ce don divin, soit qu'il nous fasse *supporter* pour Dieu des peines accablantes, soit qu'il nous inspire d'*entreprendre* pour sa gloire de grandes œuvres. Dans ces deux mouvements rythmiques de la vie divine, *agir* et *pâtir*, il déploie un effort surhumain, qui trempe les grands caractères,les grandes âmes qui sont l'honneur et la gloire de la sainte Eglise. Toute sa longue histoire n'est qu'un émouvant panégyrique du don de force.

Ses **trois degrés** sont : tout d'abord, la victoire sur le péché ; ensuite la victoire sur la tiédeur et la médiocrité ; enfin le triomphe dans la folie de la Croix, qui faisait s'écrier à S. Paul : « Je surabonde de joie dans mes souffrances pour vous, et ce qui manque aux souffrances du Christ en ma propre chair, je l'achève pour son corps mystique qui est l'Eglise » (*Col.*, I, 24).

III. — **Le don de Piété** (2a 2æ, q. 121). La piété vient à propos tempérer et adoucir ce que la force et la crainte pourraient avoir de dur et de sévère, en leur ajoutant un élément nouveau, si doux qu'il pénètre le cœur, celui de la *piété filiale* ou de la tendresse envers notre Père céleste.

Ce don de piété diffère essentiellement de la vertu du même nom. Celle-ci, dont nous avons déjà parlé, n'était qu'une annexe de la vertu de justice, et n'avait pour mobile que de rendre à Dieu ce qui lui appartient en toute justice, comme à notre Créateur et souverain Maître.

En cela, rien que d'humain et de parfaitement raisonnable. Ici, par ce don de piété, nous entrons dans le divin, en remplissant un rôle nouveau, celui d'enfants de Dieu, qui, dans une inspiration sublime, osons appeler Dieu du nom de Père, suivant cette parole profonde de S. Paul : « Vous avez reçu l'Esprit d'adoption des enfants de Dieu, par lequel nous crions : mon Père, mon Père ! » (*Rom.*, VIII, 15). Et l'apôtre d'ajouter : « C'est l'Esprit de Dieu, lui-même, qui prie en nous, par des gémissements ineffables » : *Ipse Spiritus postulat pro nobis, gemitibus inenarrabilibus* (*Rom.*, VIII, 26).

Ce don de piété donne à nos âmes de vifs sentiments de tendresse, de confiance, d'amour pour Dieu, avec une résolution généreuse de tout accepter de ce qu'il Lui plaira non seulement d'ordonner, mais encore de désirer. Bien plus, par extension, notre piété envers Dieu va rejaillir sur tout ce que Dieu aime ; elle inspirera notre amour pour tous les saints et saintes qui peuplent le ciel, notre sollicitude compatissante pour les âmes du purgatoire, et, sur la terre, notre tendre charité pour tous les autres hommes qui sont nos frères, enfants du même Père céleste, et membres du corps mystique de Jésus-Christ notre frère aîné, *primogenitus ex mortuis* (*Col.*, I, 18), *primogenitus in multis fratribus* (*Rom.*, VIII, 29). Ainsi dilatée, notre piété devient utile à tout : *pietas ad omnia utilis est* (I *Tim.*, IV, 8).

Ce sentiment de piété nous donne un esprit d'enfants envers nos supérieurs, et s'ils sont prêtres une docilité confiante ; un esprit de douce paternité envers nos inférieurs ; un esprit fraternel envers tous nos égaux. Il émeut nos entrailles de compassion pour tous ceux qui souffrent ou sont dans le besoin, et nous porte à pleurer avec ceux qui pleurent, à nous réjouir avec ceux qui sont dans la joie, à supporter sans aigreur les défauts des imparfaits et à nous faire tout à tous

pour les gagner tous, à l'exemple de S. Paul : *Omnibus omnia factus sum ut omnes facerem salvos* (I *Cor.*, IX, 22).

Le don de piété met ainsi le sceau le plus parfait aux **vertus** de religion, de justice et de charité, et aux rapports extérieurs que les hommes doivent avoir soit entre eux, soit avec tous les membres de la grande famille chrétienne, au ciel, dans le purgatoire et sur la terre. S'il était parfaitement obéi, la communion des saints serait parfaite, et sur la terre les hommes vivraient en paix, unis entr'eux comme vivent les élus dans le ciel.

Comme les précédents, ce don a **trois degrés** : *au service de Dieu*, notre dévoûment peut s'exercer dans les limites de ce qui est nécessaire au salut — ou bien devenir plus généreux — ou bien enfin être sans limites. *Au service de nos frères*, notre dévoûment peut ne donner que son superflu, ou bien une partie du nécessaire, — ou bien enfin se donner soi-même et tout entier.

IV. — **Le don de Conseil**. Les trois dons qui précèdent perfectionnent les vertus morales de la volonté et du cœur ; tandis que les quatre suivants s'adressent à l'intelligence pour la fortifier et la surélever par des instincts divins. C'est le rôle supérieur que va commencer à jouer le don de conseil, en perfectionnant la prudence, cette vertu mitoyenne entre la science et l'action.

La science humaine, serait-elle éclairée par les lumières de la foi, est presque toujours courte par quelque endroit, et ne suffit pas à orienter notre conduite, surtout dans trois cas généraux.

1° D'abord, lorsqu'il faut passer des théories à la pratique, des principes connus à leur sage application. C'est peu de savoir qu'une chose est bonne en soi. Tout ce qui est bon n'est pas toujours opportun, et les meilleures choses ont parfois de graves inconvénients. Or c'est le don de conseil, qui nous montre clairement ce qu'il faut faire ou éviter, ce qu'il faut savoir dire ou savoir taire, dans des circonstances données. Il nous inspire la manière de s'y prendre pour réussir

dans le bien, en choisissant les temps et les moments les plus favorables, avec un grand calme, sans précipitation ni lenteur. Le besoin que nous avons de ce don est donc manifeste dans ce premier cas.

2° Même après les plus mûres délibérations, les prévisions de l'homme demeurent encore incertaines, timides et hésitantes, surtout lorsqu'il s'agit de la conduite surnaturelle et du discernement des esprits. C'est le moment de recourir à la prière et d'invoquer ce don du Saint-Esprit pour nous délivrer de nos doutes : *Veni Sancte Spiritus* !...

3° Enfin il est des cas d'aridité intérieure où il semble à une âme que toute sa science et sa prudence lui sont subitement ravies. Elle ne sait plus rien de Dieu, ni de ses grâces, ni de ses consolations, ni de tout ce qu'elle savait autrefois. Tout cela lui est pris, enlevé, caché, en sorte qu'elle ne sait plus de quel côté aller ni se tourner. Cette épreuve, si pénible, lui est extrêmement utile pour se convaincre de son néant et du besoin profond que nous avons du secours de Dieu et de son inspiration : *Loquere Domine, quia audit servus tuus* (I *Reg.*, III, 9).

Le don de conseil sera donc cette disposition surnaturelle infuse qui rendra notre raison pratique prompte et docile à recevoir la direction d'en-Haut dans la recherche de ce que l'on doit dire ou faire, au milieu des circonstances les plus délicates ou les plus complexes, de manière à éviter à la fois la précipitation et la lenteur, la témérité et la timidité, l'entêtement et l'inconstance, en un mot tous les vices opposés à la prudence chrétienne.

On pourrait aussi trouver **trois degrés** possibles dans le développement de ce don, suivant qu'il nous fait connaître et suivre avec certitude la volonté de Dieu, soit dans les choses de précepte et de stricte obligation, soit en matière de conseils évangéliques, soit enfin dans les œuvres extraordinaires de la plus héroïque perfection.

V. — **Le don de Science** s'applique à la connaissance des créatures par les lumières de Dieu et des vérités de la foi.

Il nous les montre donc sous leur vrai jour, dépouillant tous les biens d'ici-bas, richesses, honneurs, voluptés, de leurs charmes trompeurs, nous faisant sentir très clairement leur vanité, leur bassesse, combien ils sont incapables de rassasier des cœurs créés pour Dieu et indignes de la noblesse des enfants de Dieu.

Cette science divine nous apprend aussi à nous connaître nous-mêmes avec nos misères et nos infirmités ; elle nous révèle des tâches et des imperfections que nous ne soupçonnions même pas, et nous retient à notre place qui est l'humilité.

Enfin cette science d'en-Haut nous fait comprendre que les créatures, bien loin de nous détourner de Dieu, devraient au contraire nous servir d'échelons pour monter jusqu'à Lui, puisqu'elles sont toutes le reflet, à des degrés divers, de sa bonté et de sa sagesse : *Omnis creatura scala est ad Deum.* A la lumière de cette science, toutes les créatures nous apparaissent comme des messagères de Dieu et nous parlent de Lui. C'est Lui que nous découvrons en elles, en tout et partout. C'est une sorte d'intuition spontanée du symbolisme de la nature qui ravissait S. François d'Assise et tous les saints anachorètes. Celui qui demandait à l'un d'eux s'il ne s'ennuyait pas, sans livre, dans son désert, reçut cette réponse : « Avec le livre de la nature, le plus grand et le plus beau de tous, on ne s'ennuie jamais ». Le tout est de savoir y lire, et c'est le don de science qui nous en donne le secret.

Sous l'empire de ce don, le fidèle fait bien moins des raisonnements qu'il ne juge d'instinct et ne conclut d'instinct. Il éprouve plutôt la vérité des conclusions qu'il ne la déduit. C'est comme une communication de la science du Saint-Esprit. Rien de plus fréquent chez les saints et même chez tous les pieux fidèles — seraient-ils ignorants aux yeux du monde — rien de plus étonnant que ce sens du divin qui leur fait parler dans le ravissement, des merveilles de la nature ou des merveilles de la grâce. Sans en avoir jamais fait une étude scientifique, ils en jugent souvent mieux que les plus doctes, qui s'étonnent de l'à propos de leurs réponses et de la

profondeur de leurs observations. Ainsi la sagesse de Dieu a confondu la sagesse du monde : *Quæ stulta sunt mundi elegit Deus ut confundat sapientes* (I *Cor.*, I, 27).

On peut distinguer **trois degrés** dans ce don de science. Le premier, nécessaire au salut, nous donne le sentiment profond de la contingence de toute créature, et de notre propre contingence, et par suite de notre soumission totale à Dieu. — Le second va plus loin. Il nous montre le néant de la créature et le tout de Dieu. Alors l'âme commence à s'élever sur les ailes du détachement de tout ce qui n'est pas Dieu. — Le troisième, après les purifications de l'âme produites par un détachement complet, transfigure à ses yeux le spectacle de la nature par les lumières du symbolisme chrétien : il nous donne la science des saints.

VI. — **Le don de Sagesse.** La sagesse du philosophe consiste à remonter des effets aux causes les plus hautes, et surtout jusqu'à la connaissance de la cause première qui est Dieu — à l'aide de raisonnements plus ou moins laborieux. La sagesse de Dieu fait encore mieux, c'est sans raisonnement et d'instinct qu'elle nous fait remonter jusqu'à lui, grâce à un *goût* spécial et délectable qu'il attache à sa présence et à ses opérations dans une âme : c'est ce secret qu'il nous faut expliquer.

Le mot de sagesse, dans son sens étymologique, *sapere*, *goûter*, indique bien le fruit savoureux du travail du philosophe qui récompense le labeur opiniâtre de toute une vie d'études. Le sage, qui a fini par découvrir la vérité, et la plus haute vérité qui est Dieu lui-même, goûte la joie la plus délectable de son esprit et de son cœur.

Mais ici, dans la sagesse divine, l'ordre est inverse, et c'est après avoir goûté qu'on reconnaît la vérité ; c'est après avoir senti les effets merveilleux dans nos âmes de la présence et de l'opération de Dieu, qu'on reconnaît que c'est bien Lui, suivant la parole du Psalmiste, si bien commentée par S. Thomas : *Gustate et videte* : goûtez d'abord et vous comprendrez ensuite. « Personne ne peut connaître sans avoir goûté, en-

seigne le S. Docteur, et c'est pour cela qu'il est dit premièrement : *goûtez*, et après seulement *vous verrez* » ; Nullus cognoscit qui non gustat ; et ideo dicit prius *gustate*, et postea *videte* (1).

Mais d'où provient dans une âme humaine et terrestre ce goût des choses divines ? S. Thomas l'a fort bien montré par sa belle théorie de la « *connaturalité* » de nos jugements, qui nous explique, bien avant Pascal, comment le cœur « a des raisons que la raison ne connaît pas ». De même, dit-il, qu'un homme chaste, par ex., par l'habitude même de la sainte vertu en juge spontanément, sans raisonner, et d'une manière connaturelle, ainsi celui qui a la divine charité qui nous unit à Dieu de façon à ne faire avec lui « *qu'un seul Esprit* », comme dit S. Paul (I *Cor.*, VI, 17), jugera spontanément des choses divines, et ce don est celui de la sagesse. Ce don divin met à l'unisson le cœur de l'homme avec le cœur de Dieu, et lui fait juger spontanément de toute chose dans le même esprit.

De là le contraste entre la sagesse du monde et celle de Dieu, entre l'homme spirituel et l'homme charnel. La sagesse du monde consiste à éviter la souffrance et à ne manquer de rien ; la sagesse des saints à se conformer en tout à Jésus-Christ, suivant la parole de S. Paul : *Hoc sentite in vobis quod et in Christo Jesu* (*Philip.*, II, 5). Or le Christ a préféré la pauvreté aux richesses, aux délices du monde il a préféré la croix rédemptrice, et il a laissé dans tous ces objets de son choix, transfigurés par son amour, un parfum céleste qui a attiré et ravi tous les saints. Mais peu d'âmes ont le sens chrétien assez épuré pour sentir cet enivrant parfum et pour goûter cette saveur toute surnaturelle : la sagesse de Dieu leur manque, et cependant elle est la vraie Sagesse ; celle du monde n'est que folie : *Sapientia enim hujus mundi stultitia est* (I *Cor.*, III, 19).

Le développement du don de sagesse a **trois degrés** bien marqués.

---

(1) S. THOMAS, *in Psalm.*, XXXIIII, 9.

Le *premier degré* correspond aux préceptes : il donne à l'âme une répugnance invincible pour le mal et un attrait généreux pour le bien.

Le *second degré* l'élève jusqu'aux conseils évangéliques. Il donne l'attrait pour la croix de Jésus-Christ et fait trouver en elle ces premiers goûts spirituels que Se Thérèse appelle des *contentements*. Ils ont pour caractéristique de venir du cœur humain, par efforts personnels, pour monter se perdre dans le cœur de Dieu et sont communs à tous les degrés d'oraison fervente, y compris la contemplation ordinaire ou active.

Le *troisième degré* se distingue par les véritables « goûts » spirituels qui, bien différents des premiers, sans aucun effort personnel, semblent partir du cœur de Dieu pour descendre émouvoir le cœur de l'homme : ce qui est la caractéristique de la contemplation passive ou mystique, « où c'est Dieu qui fait tout », suivant le mot célèbre de Se Thérèse, ne demandant que notre acquiescement.

Mais laissons la parole à notre Sainte elle-même qui va nous expliquer cette différence radicale entre les « *goûts* » surnaturels ou mystiques et les « *consolations sensibles* » des oraisons ascétiques. « Nous amenons celles-ci, nous dit-elle, par nos réflexions, au moyen de considérations sur les choses créées et par un pénible travail de l'entendement. Et comme, après tout, elles sont le fruit de nos efforts, c'est avec bruit qu'elles remplissent le bassin de notre âme de quelque profit spirituel. » Aussi Se Thérèse a-t-elle comparé cette eau à celle qui arrive de loin, à force de travail ou d'artifices humains, pour arroser notre jardin. Au contraire, l'eau mystique vient toute seule, c'est la pluie du ciel ou la source elle-même. « Dans l'autre fonction, ajoute-t-elle, l'eau procède de la source même, qui est Dieu. Aussi quand il plaît à sa Majesté de nous accorder une faveur spirituelle, cette eau coule de notre fond le plus intime, avec une paix, une tranquillité, une suavité extrêmes. Mais d'où jaillit-elle et de quelle manière, c'est ce que j'ignore » (*Château*, 4e D., ch. 2).

Telles sont, admirablement décrites, les ascensions progressives de ce même don de sagesse, de ces goûts divins,

auxquelles les âmes spirituelles reconnaissent en elles la présence de Dieu et les inspirations de sa grâce. Comme on le voit, les dons du Saint-Esprit ne sont pas réservés à l'état mystique, mais ils y ont une manière d'opérer bien différente, quoiqu'ils conduisent aux mêmes fins de l'union à Dieu. Comme nous l'a dit encore Se Thérèse, les voies ordinaires sont actives et nous devons y coopérer à tout prix ; les voies extraordinaires sont passives et nous avons surtout à laisser faire Dieu dans une œuvre qui nous dépasse infiniment : une coopération positive de notre part est impossible ; il nous suffit d'écarter les obstacles à l'action de Dieu en nos âmes.

VII. — **Le don d'Intelligence** (2a 2æ, q. 8). L'intelligence, selon l'étymologie du mot *intus legere*, a la puissance de lire au dedans des choses obscures et de les pénétrer par une simple intuition. Tandis que la sagesse nous les faisait voir par le dehors et plutôt deviner par les effets extérieurs produits en nos âmes, tels que les goûts divins dont elle se délectait en les savourant, l'intelligence va nous les faire voir par le dedans. Et comme il s'agit ici de la connaissance même de Dieu et de sa contemplation, ou active ou passive, on devine que ces deux dons doivent occuper un rang exceptionnel dans la vie intérieure.

L'utilité et la nécessité du don d'intelligence est manifeste. Même avec la vertu de foi, commune à tous les fidèles, que d'obscurités, que d'inintelligences, que d'erreurs même, au moins sur les détails et les alentours de la foi ! Que de préjugés et même d'aberrations morales qui peuvent égarer le croyant et le faire choir, faute d'une lumière parfaite ! Sont-elles si rares ces alliances surprenantes des pires erreurs avec la foi ! Or, c'est ce complément indispensable de lumières que le don d'intelligence vient apporter à la raison et à la foi.

Pour mieux comprendre son rôle et sa nature, examinons les **trois étapes** ascendantes par lesquelles ce don peut élever notre connaissance de Dieu.

Au premier degré, commun à tous les fidèles, — car il est nécessaire au salut, comme les autres dons du Saint-Esprit, —

ce don d'intuition remplit l'âme d'une lumière suffisante pour lui faire croire sans hésitation et d'une manière inébranlable toutes les vérités révélées. On peut sans doute s'affermir dans la foi par l'étude approfondie des motifs de crédibilité ou des harmonies théologiques des dogmes chrétiens, mais cela n'est pas à la portée de tous les esprits, et partant ne saurait être indispensable. La lumière infuse de Dieu y suffit. On voit,en effet, des ignorants et des illettrés très pieux, dont l'adhésion éclairée est plus ferme et plus invincible que la foi des savants et des théologiens.

Au second degré, beaucoup plus parfait, ce même don d'intelligence découvre à l'esprit et au cœur du pieux fidèle, les convenances, les harmonies et admirables beautés du dogme révélé. Tandis qu'autrefois, l'existence de Dieu, ses infinies perfections, ses mystères, son Incarnation, sa Rédemption, sa Providence... ne disaient rien ou presque rien à son esprit et à son cœur, voici que tout est illuminé soudain, il y découvre des vérités et des profondeurs qui l'étonnent et le charment. La nuit ou le crépuscule sont devenus comme le plein jour, à ce point qu'il ne peut plus comprendre qu'il puisse y avoir des hommes doués d'intelligence qui s'offusquent de tant de lumière ou qui s'obstinent à n'y pas croire. En même temps que l'esprit est éclairé, la lumière divine a retourné l'orientation de sa volonté, car pour bien agir, il faut d'abord y voir clair. Aussi désormais avance-t-il dans les voies parfaites aussi rapidement que le jour s'est levé : *Justorum autem semita quasi lux splendens* (*Prov.*, IV, 18).

Au troisième degré d'illumination par le don d'intelligence, les vérités de la foi sont montrées à l'âme pour ainsi dire à découvert, et la foi en devient comme *transparente*, sans cesser d'être la foi. Par exemple, la présence de Dieu et l'action de sa grâce en nous, qui étaient invisibles et inconscientes dans les voies ordinaires de la vie chrétienne, s'illuminent et deviennent conscientes et faciles à *expérimenter* au dedans de nos consciences. Qu'est-ce en effet, que la vie mystique, sinon la vie de la grâce devenue consciente, expérimentalement ? Selon l'enseignement le plus formel de Se Thérèse : « Le surna-

turel (mystique), dit-elle, veut que dans cette oraison (de quiétude) l'âme voie en quelque sorte de ses yeux (ou ait conscience de) ce secours particulier de la grâce de Dieu » (*Vie*, ch. XIV). L'âme est alors introduite dans les secrets intimes de Dieu, par un procédé de connaissance infuse et analogue à celui des anges, par une *touche divine*, comme S. Jean de La Croix le répète à satiété (1).

Tel est le sommet du *septième et dernier degré* de l'échelle d'or qui va se perdre en Dieu. Il élève notre intelligence humaine jusqu'à pouvoir lire au dedans d'un livre infiniment plus savant que tous les autres livres et qui n'est autre que Dieu lui-même.

Sans doute, nous n'y pourrons lire parfaitement que dans la béatitude du ciel, cependant dès ici-bas, il est donné à certaines âmes privilégiées, aux saints mystiques, d'anticiper sur cette vision bienheureuse, au moins d'une certaine manière et dans une certaine mesure. Et ce don divin, S. Thomas l'appelle non pas le don de Sagesse, mais celui d'Intelligence : « *In hac etiam vita, purgato oculo, per donum Intellectus, Deus quodammodo videri potest* » (1a 2æ, q. 69, a. 2, ad 3).

C'est ce don qui permet de contempler en nos âmes la présence de Dieu lui-même dans son action immédiate (*sensation expérimentale du divin*) sans voir toutefois son essence. De cette essence dont l'aspect positif, *quid est*, nous demeure caché, il nous découvre seulement son aspect négatif, *quid non est*. Cette première faveur, ajoute S. Thomas, appartient au don *initial* d'intelligence ; la seconde, au don d'intelligence pleinement *épanouie* dans la gloire. Mais c'est le même don, s'adaptant à deux milieux différents, la terre et le ciel, et s'élevant par degré jusqu'à la parfaite intuition (2).

---

(1) « La contemplation, ce n'est plus *agir* mais *pâtir* ou recevoir ; *la contemplacion pura consiste en recibir* » — Et recevoir quoi ? « Dans la *cime* de l'esprit (sans image sensible)... la touche de l'intelligence... et dans le cœur, la touche du pur amour » (*Vive Flamme*, III, 3, 57).

(2) Duplex est visio Dei : una quidem *perfecta* per quam videtur Dei essenta ; alia vero *imperfecta*, per quam, etsi non videamus de Deo *quid est*, videmus tamen *quid non est*... secunda pertinet ad donum intellectus incohatum, secundum quod habetur in patria (2a 2æ, q. 8, a. 7). —(Cf. 2a 2æ, q. 3, a. 7 ; — 1a 2æ, q. 69, a. 2, ad 3).

Voilà pourquoi, à ce point de vue, S. Thomas a plus d'une fois donné le pas au don d'intelligence sur celui de sagesse, comme dans sa psychologie, si objectiviste, il a toujours donné le pas à l'intuition sur le jugement et le raisonnement. C'est en effet par l'intuition intellectuelle, quelque limitée qu'elle soit ici-bas, que l'homme ressemble aux anges et qu'il est capable de voir Dieu, *capax Dei* (1).

Tel est du moins l'ordre hiérarchique de la logique et de la psychologie ; car en se plaçant au point de vue de la divine charité et de la sainteté, c'est le don de sagesse qui est justement regardé comme le plus sanctifiant et le plus excellent. C'est la sagesse avec ses goûts divins qui est directement produite par l'amour de Dieu, et qui à son tour, par une merveilleuse réciprocité, amplifie et exalte cet amour divin. Bien plus, quoiqu'il soit postérieur à l'intuition et en dépende, le jugement, lorsqu'il s'est élevé jusqu'à la Cause suprême qui est Dieu, juge de tout, à la lumière divine, et commande à toutes les vertus intellectuelles (2).

Dans la vie spirituelle et la contemplation, les rôles sont ainsi fort bien partagés : l'intelligence voit et pénètre au dedans, la sagesse goûte et juge de tout : *Intellectus est omnium penetrativum* ; *sapientia omnium judex per causas altissimas* (1a 2æ, q. 68, a. 4).

*
* *

Si tels sont — trop brièvement résumés, sans doute — les sept dons du Saint-Esprit, qui complètent les sept vertus infuses (théologales et morales), nous pouvons déjà embrasser d'un **coup d'œil d'ensemble** le merveilleux organisme psychologique de la vie surnaturelle — avant même d'avoir parlé

(1) In intellectus simplici visione continuatur homo superioribus substantiis quæ Angeli dicuntur (III *Dist.* 35, q. 1, a. 2, sol. 3 ; — 2a 2æ, q. 180, a. 6, ad 2, etc.). — Capax Dei (3a, q. 6, a. 2 ; — q. 9, a. 3, ad 2 ; — *C. Gent.*, c. 57), etc.

(2) Sapientia. — habet judicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus et ejus est ordinare omnes, et ipsa est quasi architectonia respectu omnium (1a 2æ, q. 66, a. 5).

des sept *béatitudes* et des *fruits* du Saint-Esprit, qui en sont les suites ou les corollaires.

Notons tout d'abord que ce nombre *sept*, si souvent répété dans nos saints Livres, exprime bien moins une computation mathématique et rigoureuse qu'une plénitude et une surabondance impossible à décrire, suivant la parole de S. Augustin : *Pro cujusque rei universaliter poni solet* (1).

Cette remarque faite, nous constatons qu'après avoir déifié la substance même de nos âmes, par une participation analogique de ressemblance avec Dieu, qui nous permet de l'appeler « Notre Père », — le Saint-Esprit a muni les puissances de ces âmes d'un double instrument. D'abord les vertus infuses, principes permanents d'activité sous la direction de la raison raisonnante éclairée par la foi. Ensuite les dons infus ou instincts surnaturels, qui n'ont pas besoin de raisonner, et par lesquels le Saint-Esprit lui-même prend la direction de notre vie surnaturelle, venant ainsi au secours des défaillances ou des lacunes des vertus, *in adjutorium virtutum*. Et de fait, ces défaillances continuelles demandent l'intervention continuelle des dons.

L'organisme surnaturel n'est donc en rien inférieur, comme structure, à l'organisme de la vie naturelle, puisqu'il a lui aussi des instincts innés ou infus avec la vie surnaturelle, pour suppléer aux défaillances de la raison.

Quant au *principe moteur* qui va mettre en branle tout cet organisme, nous l'avons déjà indiqué : du côté de Dieu, ce sont les *grâces actuelles*, qui, à chaque instant, interviennent pour nous provoquer à l'action et nous faire passer de la puissance à l'acte. Du côté de l'homme, leur correspond ce *désir inné*, au plus profond de son être, ou de son appétit raisonnable, désir de s'unir intellectuellement et cordialement, non seulement au vrai, au beau et au bien en général, mais à Dieu lui-même, qui est le Vrai, le Beau et le Bien, source de toute vérité, beauté et bonté. — En un mot, *le grand ressort* de toute la dynamique spirituelle, c'est notre désir

(1) S. Aug., *De civitate Dei*, l. XI, c. 31.

naturel du bonheur, éclairé par la foi ; c'est ce désir de voir Dieu et de le posséder dans la béatitude éternelle, que S. Thomas a déclaré naturellement inné, au moins radicalement, mais que notre déification par la grâce la plus gratuite, a fait passer à l'acte, en atténuant la disproportion infinie entre les deux termes en présence : Dieu et l'âme, intimement présents l'un à l'autre et l'un dans l'autre, depuis la création et surtout de puis la régénération baptismale qui a fait de l'âme le temple de son Dieu. Désormais, suivant la sublime parole de S. Augustin, redite par S. Thomas, l'âme humaine est capable de voir Dieu et de le posséder : *capax Dei* ; et c'est cet instinct divin qui nous pousse vers lui, sans trêve ni repos : *Fecisti nos ad te, Deus, et irrequietum est cor nostrum donec, requiescat in* **te** !... (1).

Article V.

Les Fruits du Saint-Esprit et les Béatitudes (2).

Lorsqu'une âme humaine a toutes ses puissances élevées et perfectionnées par les vertus infuses et les dons, elle a tout ce qu'il faut pour suivre les impulsions des grâces actuelles et vivre d'une vie chrétienne très parfaite, en vue de la béatitude éternelle. Alors, comme un grand arbre, pleinement épanoui, au dedans duquel circule une sève généreuse, elle doit porter des fleurs et des fruits délicieux.

Ces **fruits** sont énumérés par S. Paul, dans son épître aux Galates (ch. v, 22 et 23). Il en compte douze : charité, joie, paix, patience, bénignité, bonté, longanimité, mansuétude, fidélité, modestie, continence et chasteté : *Charitas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas.*

---

(1) S. Augustin, *De Trinitate*, xvi, ii. — S. Thomas, 3a, q. 6, a. 2 ; — q. 9, a. 3, ad 2um, etc. — *C. Gent.*, c. 57.

(2) Gardeil, *Les dons du Saint-Esprit dans les saints Dominicains* (Paris, 1903). — Froget, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes des justes* (Paris,1900). — Voir aussi le curieux *Arbor prædicamentalis* des *Salamanticenses* et sa pittoresque planche qui illustre les relations entre les vertus,les dons,les fruits et les béatitudes.

Autant de données qui ont excité, à travers les siècles, la sagacité des commentateurs et la subtilité des théologiens. Sans entrer ici dans toutes les discussions soulevées à leur sujet, notamment sur la manière de rattacher ces fruits aux dons et aux vertus infuses qui leur correspondent (1), — et qui n'ont pas toutes une utilité pratique, bornons-nous aux conclusions suivantes qui nous paraissent les plus plausibles.

Ce mot de *fruits* vient à la fois de *fructus*, qui désigne les produits de toute vie, végétative ou animale, et aussi de *frui*, jouir, car tout acte normal accompli suivant les lois de la nature, s'il est conscient, produit une jouissance.

Suivant la grande théorie, si lumineuse d'Aristote, reprise par S. Thomas et les scolastiques, le plaisir ne serait pas l'acte d'une faculté spéciale, la sensibilité, mais le fruit ou l'*épiphénomène* de tout acte vital conscient, s'il est conforme aux inclinations de la nature.

De même, pour la vie surnaturelle. Tout acte de vertu est à la fois un produit normal chez l'homme vertueux et une jouissance normale, qui est déjà une récompense anticipée, en même temps qu'un encouragement à en produire de nouveaux.

Cependant il est des fruits tellement délicieux et rares, qu'on les a appelés **Béatitudes**, parce qu'ils nous apparaissent plutôt comme une anticipation de la béatitude du ciel, tellement ils sont incomparablement supérieurs à tous les bonheurs de la terre. Elles se rapportent toutes aux actes les plus héroïques de la vie chrétienne ou des vertus et des dons du Saint-Esprit.

Notre-Seigneur lui-même les a prêchées dans son « Sermon sur la Montagne », en s'adressant non seulement à ses apôtres, mais à la foule entière, car il les a mises à la portée de tous.

Quoiqu'elles soient d'une pratique exceptionnelle, tous, un jour ou l'autre, pouvons avoir besoin de ce sublime idéal, non seulement pour nous consoler ici-bas, mais pour nous relever, nous fortifier, et surtout pour orienter notre vie

(1) S. Thomas, 1a 2æ, q. 68 et 69, a. 1, 2 et 3.

tout entière au-dessus des biens d'ici-bas qui passent, vers les biens éternels qui ne peuvent passer.

Voici ces béatitudes telles qu'on les trouve énumérées dans S. Luc (ch. VI, versets 20-26), et d'une manière encore plus complète en S. Matthieu (ch. V, versets 3-10) :

« Bienheureux les pauvres en esprit, parce que le royaume de Dieu est à eux ; — Bienheureux ceux qui sont doux parce qu'ils posséderont la terre ; — Bienheureux ceux qui pleurent parce qu'ils seront consolés ; — Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, parce qu'ils seront rassasiés ; — Bienheureux les miséricordieux, parce qu'ils obtiendront miséricorde ; — Bienheureux les cœurs purs, parce qu'ils verront Dieu ; — Bienheureux les pacifiques, parce qu'ils seront appelés enfants de Dieu. »

S. Luc et aussi S. Matthieu ajoutent une huitième béatitude : « Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice » ; — mais elle se ramène facilement aux sept premières, dont elle est la conséquence.

Inutile de montrer ici combien ces béatitudes du ciel sont opposées à celles du monde, et quel étonnement mêlé d'admiration et d'enthousiasme dut produire sur cette multitude d'auditeurs étrangers ce langage et cet esprit tout nouveau apporté du ciel sur la terre.

Toutes ces béatitudes, observe S. Thomas, sont assurément des récompenses assurées dans l'autre vie, mais dès ici-bas — et c'est là le fait nouveau — nous voyons tous les saints y participer par avance. *Omnia quæ in beatitudinibus ponuntur tanquam præmia... ad futuram vitam pertinent, vel aliqua beatitudinis inchoatio, et sic ad præsentem vitam spectant... sicut patet in viris sanctis* (2a 2æ, q. 69, a. 2).

Ainsi éclatent aux yeux de tous la beauté, la grandeur suréminente, et l'utilité de cette vie chrétienne, puisqu'elle est déjà sur cette terre, à des degrés divers, une participation vécue à la Vérité, à la Bonté, à la Beauté de Dieu, et, partant, à sa Béatitude éternelle. Plus une âme est possédée pleinement par l'Esprit-Saint, plus elle est sainte, plus aussi elle approche de cette félicité bienheureuse. Non, il ne peut rien

y avoir de meilleur et de plus délectable ici-bas : c'est par anticipation une aurore du Ciel !

Article VI.

La Distribution des Dons : Vie active et Vie contemplative.

La variété et la richesse merveilleuse des vertus et des dons que nous venons d'étudier permet à la divine Providence de grouper tous ces instruments — semblables à des instruments de musique — en un grand nombre d'orchestres fort dissemblables, dans les concerts spirituels de la vie de l'Eglise, dont les deux types généraux correspondent à la **vie active** et à la **vie contemplative.**

Ces deux modes généraux sont eux-mêmes subdivisés en une multitude de types particuliers, comme le montre la diversité surprenante des familles religieuses d'hommes et surtout de femmes. S. Paul le constatait déjà de son temps, avec admiration « chacun de nous, disait-il, a reçu son don propre : l'un celui-ci, l'autre celui-là » (1).

Le Saint-Esprit, en effet, divise entre les âmes les aptitudes innées et les grâces de vocation, comme il lui plaît. Non pas qu'aucune âme puisse, après le baptême, manquer des dons essentiels qui accompagnent nécessairement la grâce sanctifiante, mais leurs degrés de développement sont loin d'être les mêmes chez toutes. Dans les unes, dominent les dons de la vie active (crainte, force, piété, conseil) ; dans les autres, en plus petit nombre, les dons de la vie contemplative (science, sagesse et intelligence). C'est là un fait indiscutable, tant il est universellement constaté.

Sa raison d'être en est dans les secrets éternels de prédestination des hommes, car la vocation suit la prédestination, selon

(1) Unusquisque proprium donum habet ex Deo : alius quidem sic, alius vero sic (*I Cor.*, VII, 7). A cette époque, on ne parlait pas encore du don de la contemplation infuse donné également à tous et dont notre seule infidélité (ou celle de nos directeurs) empêcherait le développement !

le mot de S. Paul : *Quos prædestinavit, hos et vocavit* (*Rom.*, VIII, 30). Or, l'appel de Dieu est intérieur et extérieur. Le premier est un instinct intérieur, une touche du cœur par une grâce spéciale de Dieu. *Vocare interius*, dit Vallegornera, d'après S. Thomas, *est vocare per quemdam instinctum interiorem, quo Deus per gratiam tangit cor* (1). Le second se fait entendre par la voix de l'autorité : *Veni, sequere me* (*Matt.*, XIX, 21). Les deux indiquent également l'orientation de l'âme soit vers la vie active, soit vers la vie contemplative, qu'un sage directeur doit toujours respecter et jamais contrarier (2).

Bornons-nous à quelques mots rapides sur ces deux genres de vocation.

I. — **La vie active**, qui est de beaucoup la plus commune, est celle où l'on se consacre habituellement aux œuvres extérieures de bienfaisance et d'apostolat — après toutefois s'être exercé à sa propre sanctification, car, selon la parole de Notre-Seigneur, « un arbre mauvais ne saurait porter de bons fruits » (*Matt.*, VII, 18). Aussi la première étape de la vie active est-elle l'exercice de tous les préceptes et de toutes les vertus. Comme S. Thomas a pris soin de le faire remarquer : pour faire du bien au prochain, il faut commencer par lui donner l'exemple : *proximos, suo exemplo, dirigere ad bonum* (2a 2æ, q. 181, a. 1) (3).

Ces œuvres extérieures de bienfaisance sont de deux sortes : ou temporelles ou spirituelles, donner le pain du corps ou celui de l'âme, selon le mot de S. Grégoire : *Vita activa est panem esurienti tribuere, aut Verbo sapientiæ nescientem docere* (Super Ezech., hom. II, l. II, § 8, col. 953, t. 2).

La distribution des secours matériels, comme donner l'aumône, soigner les malades, etc., est une tâche moins relevée

---

(1) VALLEGORNERA, *Theologia mystica*, t. I, n. 610, p. 434.

(2) « C'est une chose pleine de danger, écrivait S. Ignace, de vouloir pousser tous les hommes à marcher vers la perfection par le même sentier ; le directeur qui agit ainsi ne comprend rien à la multiple variété des dons du Saint-Esprit » (*Selectæ S. Ignatii sententiæ*).

(3) Cf. VALLEGORNERA, *Ibid.*, t. II, n. 1149, 1152, 1154 ; Append., n. 481.

qui ne demande que l'exercice des vertus morales, notamment de la prudence qui les gouverne toutes, et l'assistance des dons du Saint-Esprit correspondants, tels que la force et la piété.

La distribution des secours spirituels par la parole et l'enseignement, qui est infiniment plus noble, exige en outre les dons du Saint-Esprit les plus élevés, tels que les dons de science, de sagesse et d'intelligence, au moins dans leurs premiers degrés. Aussi les familles religieuses vouées à cet apostolat tiennent-elles le premier rang (1).

Inutile de prouver les mérites et les bienfaits de telles vies actives. Notre-Seigneur lui-même s'est chargé d'en faire l'éloge et de leur promettre sa récompense, puisqu'au jour du jugement dernier, il doit leur dire solennellement : « Venez les bénis de mon Père, venez prendre possession du royaume qui vous a été préparé depuis la création du monde. J'ai eu faim, et vous m'avez donné à manger ; j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire ; j'étais errant et vous m'avez recueilli ; j'étais nu et vous m'avez vêtu ; j'étais infirme et vous m'avez soigné ; j'étais captif et vous m'avez visité... En vérité, je vous le dis, tout le bien que vous aurez fait au plus petit d'entre vos frères, c'est à moi-même que vous l'avez fait » (*Matt.*, xxv, 34-40).

II. — **La vie contemplative**, au sens le plus large de ce mot, est celle où l'homme — après avoir apaisé ses passions et s'être séparé des soucis et du tumulte des affaires extérieures — passe son temps, inspiré par l'amour de Dieu, à vaquer habituellement à des œuvres de religion et de piété : lectures pieuses, méditation et prière ou oraison (2). Dans

(1) Summum gradum in religionibus tenent quæ ordinantur ad docendum et prædicandum. Opus vitæ activæ duplex : *unum* quod ex plenitudine contemplationis derivatur sicut doctrina et prædicatio... Et hoc præfertur simplici contemplationi. Sicut enim majus est illuminare quam lucere solum, ita majus est contemplata aliis tradere quam solum contemplari. *Aliud* autem opus est vitæ activæ quod totaliter consistit in occupatione exteriori, sicut eleemosynas dare, hospites recipere, et alia hujusmodi quæ sunt minora operibus contemplationis, nisi forte in casu necessitatis, ut supra dictis patet (2a 2æ, q. 188, a. 6).

(2) Partes contemplationis tres sunt, sc. : lectio, meditatio et oratio (Cf. 2a 2æ, q. 180, a. 3, ad 4). C'est dans ce sens très large que S. Thomas prend souvent le mot de contemplation. Il faut y prendre garde, pour éviter les pires erreurs.

ces degrés si variés d'oraison, il s'élève peu à peu de la contemplation des œuvres de Dieu, jusqu'à la contemplation de Dieu lui-même, et c'est dans la connaissance de plus en plus parfaite du Dieu qu'il aime et qui l'aime ; c'est dans la possession et la fruition de ce souverain Bien — autant qu'il est possible sur cette terre — qu'il trouve avec l'élévation et la perfection de sa vie, un avant-goût de la béatitude éternelle. Cette vie contemplative se pratique plus facilement dans les cloîtres de certains ordres religieux, ou dans les solitudes de la vie érémitique, cependant on l'a rencontré, par exception, au milieu du monde et des soucis de la vie familiale, où certaines âmes privilégiées trouvaient le moyen de se faire une solitude intérieure et de s'unir à Dieu.

Une telle vie suppose toutes les vertus et concourt à les parfaire, surtout les vertus théologales, avec les dons correspondants, notamment les dons de science, de sagesse et d'intelligence, à leurs plus hauts degrés.

Notre-Seigneur lui-même a fait l'éloge de cette vie contemplative, lorsqu'il a déclaré à Marthe que sa sœur Marie avait choisi la meilleure part : *Maria optimam partem elegit quæ non auferetur ab ea* (*Luc*, x, 42).

Et la raison principale de cette incomparable supériorité, c'est qu'elle est un commencement de la béatitude du ciel dont elle nous donne un avant-goût : nous venons de le dire.

S. Thomas ajoute bien d'autres raisons (au nombre de huit) dont la seconde est que la vie contemplative peut être plus continue et durer davantage que la vie active, ce qui montre bien qu'il ne s'agit pas ici de la contemplation passive ou mystique au sens strict — celle des quatre dernières *Moradas* de Se Thérèse qui la déclare de très courte durée.

Que si la vie contemplative est supérieure *en soi* et par sa nature à la vie active, cependant, comme l'observe encore S. Thomas, bien des raisons, telles que la nécessité ou l'obéissance, peuvent nous imposer le choix de celle-ci (2a 2æ, q. 181, a. 1). Et Se Thérèse ajoute avec son grand bon sens : « Si

Marthe eût été contemplative, comme Marie, qui donc eût préparé les repas du divin Sauveur ? (1). »

Admirons donc la variété non moins indispensable que l'unité (2) des vocations, et laissons à la liberté souveraine du Saint-Esprit le secret de ses choix toujours sages et miséricordieux : *Spiritus ubi vult spirat* (*Joan.*, III, 8).

Du reste, la vie contemplative n'est pas toujours celle où l'on mérite le plus. Serait-elle la plus méritoire, *en soi*, puisqu'il est mieux d'aimer Dieu que le prochain (3), cependant il peut arriver que le mérite devienne plus grand dans la vie active, soit à cause du labeur plus pénible (4), soit parce que nous y apportons un amour de Dieu plus grand, soit encore si c'est par amour de Dieu qu'on s'est privé des douceurs de la contemplation pour s'adonner à la vie active (5).

Le mieux idéal, toujours d'après S. Thomas, serait d'imiter les Saints Anges, qui dans leur ministère auprès des hommes ne quittent jamais la vue de Dieu, et unissent ainsi la vie active à la vie contemplative sans les séparer jamais. Suivant la lumineuse parole du Docteur Angélique : « ce n'est pas par *soustraction* de la vision bienheureuse, mais par *addition*, que ces purs esprits reçoivent ces missions extérieures » : *non per modum substractionis, sed per modum additionis* (2a 2æ, q. 181, a. 4, ad 2 ; — q. 182, a. 1, ad 3).

III. — **Les grâces gratuites de la vie active.** Toutes les grâces dont nous avons parlé jusqu'ici, y compris les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit, sont par elles-mêmes des grâces de sanctification personnelles qui nous rendent agréables à Dieu, *gratum Deo facientes*, et n'intéressent qu'indirec-

(1) *Chemin*, ch. XVIII.

(2) Idem Spiritus (*I Cor.*, XII, 11). Multi unum corpus in Christo (*Rom.*, XII, 5).

(3) Deum diligere secundum se, est magis meritorium quam diligere proximum (2a 2æ, q. 182, a. 2).

(4) Labor exterior operatur ad augmentum præmii accidentalis (2a 2æ, q. 182, a. 2, ad 1).

(5) Potest tamen contingere quod aliquis in operibus vitæ activæ plus mereatur quam alius in operibus vitæ contemplativæ, puta si propter abundantiam divini amoris, ut ejus voluntas impleatur, propter ipsius gloriam, interdum sustinet a dulcedine divinæ contemplationis ad tempus separari (*Ibid.*, a. 2).

tement le bien du prochain par leur rayonnement extérieur dans les bonnes œuvres de la vie active. Pour atteindre plus directement ce second but, l'édification des fidèles, Dieu, dans son inépuisable bonté, y ajoute parfois des grâces extraordinaires, dites *gratis datæ*, parce qu'elles sont entièrement gratuites et que nous ne pouvons mériter en aucune façon, soit *de condigno*, soit *de congruo*, ni que Dieu nous les donne ou nous les augmente, ni qu'il nous les conserve. En cela, elles diffèrent des grâces de sanctification personnelles dont l'acquisition peut se mériter *de congruo*, et même *de condigno* pour leur accroissement. Ainsi le pécheur peut obtenir par ses prières et sa contrition que la miséricorde de Dieu lui pardonne ; et une fois la grâce sanctifiante recouvrée, puisqu'elle est le principe de tout mérite, il peut en obtenir l'accroissement et mériter par ses bonnes œuvres la récompense éternelle, en vertu des promesses de Notre-Seigneur.

En ce sens, ces nouveaux dons sont entièrement gratuits.

Voici l'énumération de ces grâces extraordinaires pour l'édification des fidèles, d'après l'apôtre S. Paul (I *Cor.*, XII, 11). Les trois premiers sont des dons de la parole, pour communiquer la *sagesse*, la *science* et la *foi*. Les autres sont : le don des *guérisons*, le don des *miracles*, la *prophélie*, le *discernement des esprits*, le don des *langues* et l'*interprétation* des discours. Les quatre derniers étaient encore plus fréquents aux premiers siècles de la foi, mais ils n'ont jamais manqué dans l'Eglise. Quant aux trois premiers, ils sont l'apanage de tous les siècles chrétiens jusqu'à nos jours, où les dons de la parole se perpétuent sans fin.

Tous ces dons peuvent être dits miraculeux, en ce sens qu'aucun d'eux n'est un pouvoir régulier et constant, mais accidentel et passager. Ils sont donc en dehors de l'ordre ordinaire et normal des voies surnaturelles de la grâce de Dieu. Ils pourraient même être donnés, à la rigueur et accidentellement, à des pécheurs privés de la grâce sanctifiante, quoique Dieu tienne à honneur de mieux choisir les ministres de ses grâces.

IV. — **Les grâces gratuites de la vie contemplative.** Y a-t-il aussi, dans la vie contemplative, des grâces entièrement gratuites ? En d'autres termes, y a-t-il des grâces qui sont seulement utiles sans être nullement nécessaires à notre sanctification personnelle ? Si elles étaient nécessaires, elles ne seraient plus absolument gratuites, puisqu'elles seraient dues à nos prières ou à nos mérites, en vertu des promesses de Notre-Seigneur. Il s'agit donc de grâces seulement utiles à notre sanctification, qu'elles ont pour but de procurer d'une manière plus rapide ou moins pénible. Elles sont, comme on l'a dit, après Se Thérèse, des voies « raccourcies » de sanctification.

A cette question, Vallegornera, d'après S. Thomas, a répondu par une affirmation très nette (1). Et l'expérience des contemplatifs mystiques montre bien qu'il en est ainsi. Comme exemples incontestables, il suffit de citer : les paroles intérieures qu'entendent parfois les contemplatifs, les rapts extatiques, les visions, les prophéties, les stigmates, et tous les phénomènes accidentels et merveilleux que nous avons étudiés dans la seconde partie de notre traité de mystique.

Toute la difficulté, objet des controverses contemporaines, est de savoir si certaines grâces entièrement gratuites et extraordinaires relativement à la vie contemplative commune, ne peuvent pas devenir habituelles ou normales dans un ordre supérieur de contemplation ; en un mot, s'il n'y a pas *deux sortes bien différentes de contemplation.* L'une ordinaire et active sous l'action du Saint-Esprit, qui n'est que l'épanouissement régulier de ses dons, et l'achèvement normal de la vie chrétienne reçue en germe dans le baptême. L'autre vraiment extraordinaire relativement à la première, parce qu'elle est marquée par des grâces absolument gratuites et nullement nécessaires à la perfection ou à la sainteté. Ainsi, par exemple, elle produit en nous des *états passifs* « où c'est Dieu qui fait tout », ne demandant que notre consentement, et par cette passivité consciente nous fait expérimenter avec conscience

(1) *Theologia mystica*, t. I, n. 665 et suiv., p. 480. *Principium... contemplationis... altius donis Spiritus sancti.*

soit la présence, soit les opérations de Dieu en nos âmes — contrairement aux voies ordinaires de la grâce où cette conscience nous est toujours refusée. N'est-ce donc pas là une grâce entièrement gratuite et nullement nécessaire à notre vie spirituelle ? Nous pourrions citer d'autres exemples, comme ce recueillement entièrement passif et involontaire, qui est, dit Se Thérèse, l'antichambre de la quiétude, premier degré de la vie mystique, ou bien cette suspension plus ou moins complète des puissances, surélevées à un mode tout nouveau de connaître et d'agir, qui est au fond de tous les degrés mystiques décrits par notre admirable Sainte. Mais n'anticipons pas aujourd'hui. Laissons seulement entrevoir le problème qui sera longuement étudié et discuté dans tout le cours de notre théologie mystique. Il suffit que nous en montrions déjà le haut intérêt et sa liaison avec les questions d'ascétique ou des voies ordinaires dont nous traitons ici.

Article VII.

De la Conduite du Saint-Esprit.

De cette doctrine fondamentale sur la nature de l'organisme psychologique dont la grâce a doté notre vie surnaturelle, découlent les plus **graves conséquences pratiques**. Aussi cet article est-il plutôt un simple corollaire ou une application de ceux qui précèdent.

S'il est vrai que le Saint-Esprit habite en nos âmes et qu'il y opère, par l'intermédiaire ordinaire de ces organes surnaturels qu'il s'y est construit, c.-à-d. par les vertus infuses et aussi par les dons infus qui rendent nos facultés souples et dociles à son action, il faut nécessairement conclure à l'utilité pour nos âmes et même au devoir impérieux qui nous incombe de nous rendre attentifs à ses mouvements intérieurs, à ses inspirations intimes, pour suivre fidèlement leur conduite. C'est ce qu'on a appelé la **pratique de la vie intérieure**, si hautement recommandée par tous les saints et tous les maîtres de la vie spirituelle, notamment par l'école du P. Lalle-

mant, S. J., qui dans son petit Traité de la *Doctrine spirituelle*, y a consacré plus de cent pages excellentes, dont nous nous permettrons de nous inspirer, tout en les complétant.

On a tout d'abord fait **cinq objections** générales à cette doctrine ou à cette pratique de la conduite du Saint-Esprit, parce qu'on l'a sûrement mal comprise.

I. — **En premier lieu** on a osé dire qu'elle risquait de renouveler l'erreur des nombreuses *sectes d'Illuminés* de tous les temps et de tous les pays, notamment ceux d'Espagne au XVIe siècle, où elle fut si impitoyablement réprimée par l'Inquisition espagnole. Mais qui ne voit, du premier coup d'œil, la différence radicale ? Ces hérétiques se prétendaient en communication habituelle, directe et immédiate avec le Saint-Esprit, sans aucun intermédiaire : ni de la grâce et des sacrements qui la produisent, ni de ces habitudes créées en nos âmes, les vertus et les dons infus, que nous avons comparées à des organes vitaux ou à des instruments de la grâce sanctifiante. Plusieurs de ces hérétiques — interprétant mal certains textes de S. Bonaventure ou de Pierre Lombard — allaient même jusqu'à prétendre que notre vertu de charité, par exemple, était le Saint-Esprit lui-même en personne, hypostatiquement uni à notre intelligence et à notre cœur, par une union analogue à celle de l'Incarnation — bien loin d'être, comme nous l'avons enseigné, une perfection créée, une qualité de notre âme. Ainsi, pour nous, notre acte de charité n'est pas immédiatement et uniquement un acte du Saint-Esprit, mais un acte vital de notre vertu de charité. Cette vertu est intervenue dans cet acte soit comme cause *formelle* pour surnaturaliser intérieurement notre volonté aimante, soit comme cause *efficiente*, produisant avec la volonté, l'acte vital de charité. Il est donc bien à nous cet acte, et non pas uniquement au Saint-Esprit. Aussi n'est-il pas infaillible, ni parfait, mais soumis au contrôle de notre raison surnaturalisée, de notre foi et du magistère de l'Eglise. Les illuminés, au contraire, se prétendant des incarnations vivantes du Saint-Esprit, s'élevaient très logiquement au-dessus de ce

triple contrôle du bon sens, de la foi et de l'Eglise. Ce n'était là, de leur part, qu'une folle erreur déifiant chaque individu pour aboutir à la révolte contre toute loi et aux pires désordres.

Certains mystiques contemporains ne se tiennent pas assez en garde, à notre gré, contre des illusions semblables. Ils nous objectent, en effet : vous ne croyez donc pas au Saint-Esprit et à son inspiration intérieure ? — Certes, nous y croyons, répliquerons-nous, mais nous croyons aussi à la nécessité d'un contrôle pour le discernement des esprits, suivant le sage conseil de l'Apôtre : *Omnia probate* ; *quod bonum est tenete* (I *Thess.*, v, 21).

Nous avons déjà donné les règles les plus autorisées de ce discernement des esprits, dans les voies ordinaires, p. 186 (1), comme nous l'avons fait, en mystique, pour le discernement des visions miraculeuses d'avec les hallucinations naturelles (2).

II. — **Deuxième objection**. Notre doctrine ne renouvelle-t-elle pas du moins l'*erreur protestante* sur l'esprit intérieur des calvinistes et de leur libre examen dans l'interprétation des Saintes Ecritures ? — Un peu de réflexion va montrer le contraire.

Ces hérétiques n'avaient inventé ce libre examen que pour battre en brèche le principe supérieur de l'autorité enseignante de l'Eglise, éluder les définitions des conciles, l'enseignement des Saints Pères et de la tradition, et tout régler par les caprices de leur raison individuelle, ainsi déifiée.

Nous, au contraire, pleinement soumis à l'autorité de l'Eglise et de ses représentants légitimes, nous ne reconnaissons pour divines que les inspirations intérieures conformes aux directions de l'Eglise, car le Dieu de vérité ne peut se contredire lui-même.

III. — **Troisième objection**. Notre doctrine relâche-t-elle du moins les *liens de l'obéissance* chez les religieux soumis par

(1) Cf. *Imitation de J.-C.*, liv. III, ch. 54.
(2) *Les phénomènes mystiques*, t. II, p. 49 et suiv.

vœux à l'autorité de leurs supérieurs ? Ces supérieurs, en effet, n'étant pas infaillibles, ne peuvent pas toujours couvrir leurs ordres de l'autorité de l'Eglise, et alors leur autorité personnelle n'est-elle pas tenue en échec par les inspirations opposées du Saint-Esprit ?

Nullement, répondrons-nous, car nous professons que, pour eux, l'obéissance est toujours un devoir, alors même que leurs supérieurs se tromperaient de bonne foi. Dans le doute, la présomption est toujours en leur faveur — à moins que leur erreur ne soit évidente — on doit donc leur obéir.

Du reste, les supérieurs sont aptes, eux aussi, à recevoir les inspirations du Saint-Esprit, et tôt ou tard ils lui reviendront attentifs et dociles, en sorte que l'erreur première sera réparée. En attendant, le religieux aura eu tout le mérite de l'obéissance à laquelle l'Esprit de Dieu l'inclinera toujours, bien loin de l'en détourner jamais. Les saints religieux ont toujours pensé et agi de la sorte, et l'Eglise les a toujours approuvés et bénis : une inspiration du Saint-Esprit contraire à l'obéissance est illusoire et fausse.

IV. — **La quatrième objection** contre cette doctrine de la conduite du Saint-Esprit prétend qu'elle favorise la *paresse spirituelle*. A quoi bon, en effet, réfléchir, délibérer, consulter les hommes sages ou savants, quand on est dirigé par le Saint-Esprit ? A quoi bon toutes les lumières de la terre lorsqu'on a celles de Dieu lui-même ?

On répond par la théorie même des dons du Saint-Esprit que nous venons d'expliquer. Bien loin de supprimer la raison humaine éclairée par la foi, ni les autres facultés de l'âme, ils les complètent seulement, lorsqu'il en est besoin, dans des circonstances plus obscures ou plus difficiles. Que si toutes nos facultés naturelles et surnaturelles nous sont laissées, c'est donc pour nous en servir tout d'abord, avant d'attendre les inspirations du Saint-Esprit, auxquelles d'ailleurs nous n'avons aucun droit de prétendre. Suivant la sage maxime chrétienne : *aide-toi et le ciel l'aidera,* commençons donc par nous servir fidèlement de toutes les ressources que notre orga-

nisme psychologique surnaturel met à notre disposition, ainsi que de tous les secours extérieurs qui sont à notre portée, surtout des sacrements et des avis d'un sage directeur, — alors seulement nous pouvons espérer que, par surcroît, les directions providentielles du Saint-Esprit ne nous feront pas défaut.

Agir autrement par paresse spirituelle ou par une folle présomption serait au contraire tenter Dieu, malgré ses défenses formelles (1), et mettre obstacle aux faveurs du ciel qui n'accorde ses inspirations, pour l'ordinaire, qu'à ceux qui s'en rendent dignes par leur fidélité aux grâces communes : et c'est justice. Encore une fois : *aide-toi et le ciel t'aidera* !

Telle est la règle providentielle de l'Esprit de Dieu dans la conduite des âmes. On en pourrait citer mille exemples caractéristiques. Ainsi, lorsque S. Paul fut terrassé sur le chemin de Damas, bien loin de l'éclairer subitement sur ce qu'il avait à faire, le Saint-Esprit l'envoie vers Ananie pour se faire instruire et diriger, nous montrant ainsi que les moyens ordinaires institués par lui doivent être employés tout d'abord, les autres ne devant venir que par surcroît, quand il le jugera à propos.

V. — Enfin une **cinquième et dernière objection**, la plus fréquente, est la suivante. Beaucoup d'âmes se plaignent de ne jamais avoir ressenti cette direction de l'Esprit de Dieu. Il serait donc, pour elles tout au moins, *bien inutile* de l'espérer et d'y prétendre : elles peuvent donc s'en passer.

Nous pourrions d'abord mettre en doute le fait allégué que certaines âmes vraiment chrétiennes et foncièrement bonnes n'aient jamais ressenti dans leur conscience cette voix de Dieu, leur montrant clairement ce qu'elles avaient à faire, surtout à certaines heures de graves tentations ou de poignantes angoisses, lorsque, par exemple, l'orientation de toute leur vie paraissait indécise et comme suspendue dans une alternative déchirante. Non, jamais les inspirations du Saint-Esprit, nécessaires pour faire le bien et éviter le mal, ne leur

---

(1) Noli esse quasi homo qui tentat Deum (*Eccli.*, XVIII, 23) ; Non tentabis Dominum Deum tuum (*Deut.*, VI, 16 ; — *Matt.*, IV, 7 ; — *Luc.*, IV, 12).

ont manqué, surtout lorsqu'elles étaient en état de grâce, aux heures les plus solennelles de leur vie.

Depuis lors, si ces inspirations sont devenues rares, peut-être si rares qu'on pourrait les croire inexistantes — c'est le cas de se demander à qui la faute ? Car chez d'autres âmes, au contraire — au témoignage universel de tous les directeurs — elles deviennent de plus en plus fréquentes qu'elles semblent presque habituelles.

La faute en est à l'homme assurément et non pas à Dieu. C'est au pécheur de se frapper la poitrine et de reconnaître très humblement que c'est sa faute et sa très grande faute. Leur âme étant toute *dissipée à l'extérieur* par les affaires et les amusements de ce monde, ne rentrant presque jamais en elle-même pour voir ce qui s'y passe, ce n'est pas merveille qu'ils ne ressentent plus jamais cette conduite du Saint-Esprit qui est toute intérieure et dont les touches sont si délicates.

Après la dissipation, vient un second obstacle, à savoir la *sensualité* et l'immortification. Dieu ne leur ouvrira les sens intérieurs qui saisissent le divin, que lorsque les sens extérieurs se seront bien fermés aux souillures sensuelles de ce monde : autant de nuées qui cachent et dérobent aux regards de l'âme cette conduite de Dieu.

Recueillement intérieur et pureté de cœur sont les deux grands remèdes spirituels pour guérir notre cécité et faire tomber de nos yeux ces écailles qui nous empêchent de voir et de bien distinguer les directions de la conduite de l'Esprit de Dieu.

A ces deux remèdes essentiels, il faut joindre la *persévérance*, car on ne devient pas homme intérieur en un seul jour. Dans la vie spirituelle, comme dans la nature, la nuit succède au jour et le jour à la nuit : les alternatives s'imposent. Mais de même que le jour est plus ou moins long selon que l'on est plus ou moins éloigné du pôle, ainsi nous devons aspirer à jouir d'un jour perpétuel qui luira dans notre âme, lorsque l'ayant bien purifiée de toute affection mondaine, et ayant bien orienté sa boussole et fixé son aiguille sur le pôle de l'éternité, nous aurons toujours en poupe le souffle de l'Esprit de

Dieu. Alors, en toute chose, nous ne serons plus guidés par le sens humain, mais par un sens divin, cherchant toujours et partout la gloire de Dieu et le bien des âmes. La raison et le bon sens éclairés par la foi sont excellents pour nous conduire, assurément, mais ils ne suffisent pas à la perfection chrétienne ; elle doit viser encore plus haut, à l'inspiration du Saint-Esprit, de moins en moins rare chez les âmes généreuses, habituelle chez les saints.

Notre doctrine sur la fidélité à la conduite du Saint-Esprit n'est donc atteinte par aucune des cinq objections ou des malentendus qu'on lui oppose si fréquemment parce qu'on la comprend mal en la défigurant.

*
* *

Mais il est une forme particulière de ces interventions de Dieu, assez fréquente dans les âmes ferventes, qui a besoin d'autres explications. Nous voulons parler de ces **colloques de l'âme avec Dieu**, dont sont remplis tous nos livres de méditations affectives, y compris l'*Imitation de N.-S.*, et qui pourraient donner lieu à des interprétations erronées, où les voies actives et passives, ascétiques et mystiques seraient étrangement confondues, si l'on n'y prenait garde.

Même dans l'ordre naturel, notre conscience nous fait entendre souvent comme une double voix, celle du bien et du mal, de la chair et de l'esprit, qui se répondent mutuellement.

Cette dualité apparente est le phénomène bien connu que Buffon appelait le *duplex homo*, l'homme double, et dont S. Paul a décrit les luttes intestines en termes si poignants dans son Epître aux Romains : « Je sens dans les membres de mon corps, s'écriait-il, une autre loi qui combat contre la loi de mon esprit... Malheureux homme que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort ! (1) ».

Le mécanisme psychologique de cette dualité du même moi,

(1) Video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ... Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus ? (*Rom.*, VII, 23, 24).

jouant un double rôle, n'est autre que l'opposition et la lutte des tendances et des habitudes contraires, ou parfois de tendances seulement diverses qui se complètent et s'entr'aident mutuellement.

Les « *voix de la conscience* » sont donc l'expression métaphorique et poétique d'une réalité vivante. Les poètes et les orateurs, comme les moralistes, n'ont eu garde de négliger une mine si précieuse de sentiments élevés et l'ont exploitée avec les plus grands succès. A plus forte raison en est-il de même dans l'ordre surnaturel, puisque — nous l'avons vu — la grâce sanctifiante a enrichi notre âme de vertus infuses et de dons du Saint-Esprit, c.-à-d. d'habitudes ou d'instincts surnaturels innés, encore plus puissants que les instincts naturels, surtout lorsqu'ils sont mis en branle par des grâces actuelles de choix. De là, ces inspirations d'En-Haut, qui nous envahissent parfois et nous surprennent tout à coup, sans que nous les ayons nullement provoquées, et aussi ces réponses émues de nos âmes, qui établissent entre elles et leur Dieu ces échanges de pensées et de pieux sentiments, imitant ces colloques humains d'ami à ami, ou bien du père à son enfant, du juge au coupable, du maître à son disciple...

« Bienheureuse l'âme, s'écrie l'auteur de l'*Imitation*, qui entend ainsi le Seigneur lui parler intérieurement, et qui reçoit de sa bouche des paroles de consolation ! » — *Beata anima quæ Dominum in se loquentem audit,et de ore ejus verbum consolationis accipit...* (Livre III, ch. 1).

La dualité réelle des personnages en tête à tête n'est ici qu'apparente, et nous ne nous y trompons jamais, si nous sommes à l'état normal. Nous avons alors clairement conscience de n'avoir éprouvé ni vision, ni apparition, ni révélation, ni aucune touche directe de Dieu, mais seulement des sentiments de dévotion provoqués par sa grâce. Ce phénomène n'est donc pas un mensonge et Dieu peut le permettre et même déclancher le jeu de son mécanisme psychologique, pour le plus grand avantage spirituel de nos âmes. Il nous parle alors indirectement par les voix de nos consciences, telles que les voix du remords ou de l'amour, encore plus intimement et

plus sûrement que par les voix éloquentes de ses prédicateurs ou la voix silencieuse de ses Livres inspirés : c'est là une grande grâce ! Tout autres sont les colloques vraiment mystiques — au sens plénier de ce mot — où Dieu intervient lui-même directement par ses visions, révélations, paroles intérieures sensibles ou purement spirituelles, ou par ses touches divines. Dieu est assez puissant, en effet, pour parler à nos âmes autrement que par les images de notre sensibilité et les voix de nos consciences. Et nous étudierons plus tard des critères parfaitement sûrs pour le reconnaître et le distinguer des hallucinations morbides ou des prestiges diaboliques (1).

Le langage spirituel et sans parole de Dieu, dit Se Thérèse, est absolument inimitable : ni l'imagination, ni le Démon ne peuvent le contrefaire : aussi porte-t-il avec lui dans les âmes qui en sont favorisées, une certitude absolue, sans l'ombre d'aucun doute. D'autre part, les consolations spirituelles qu'il produit sont d'ordre tellement différent que notre Sainte a dû forger deux mots pour les distinguer : celui de « *goûts divins* » pour les voies passives ou mystiques, et celui de simples « *contentements* » pour les voies actives ou ordinaires de la piété chrétienne : comme nous l'expliquerons en théologie mystique.

Mais n'anticipons pas... ; nous sortirions des voies ordinaires de la vie spirituelle, qui sont notre sujet présent, pour entrer dans ces régions supérieures, qui sont encore pour nous un terrain expressément réservé.

*
* *

Hâtons-nous de passer aux **salutaires effets** que la pratique de la vie intérieure et de la fidélité aux inspirations de la grâce a coutume de produire dans toutes les âmes ferventes. Ils achèveront de légitimer une si excellente dévotion si chère à tous les amis de la vie spirituelle.

Contentons-nous d'en signaler ici les deux bienfaits plus

(1) Voir nos *Phénomènes mystiques*, t. II, ch. I.

caractéristiques, à savoir une *force d'âme* qui peut les élever rapidement jusqu'à l'héroïsme des vertus, et une *paix céleste* quelque peu voisine de la béatitude du ciel.

1° **La force héroïque**. On compare très exactement les âmes d'élite qui se laissent habituellement conduire par les dons du Saint-Esprit, à ces navires qui voguent au large à pleines voiles ayant le vent en poupe, tandis que les chrétiens vulgaires sont semblables à ces chaloupes qui n'avancent qu'à force de rames, et bien plus lentement contre vents et marée, malgré beaucoup plus de travail et d'efforts dépensés. Les saints en arrivent à ce point de perfection — comme l'histoire le montre surabondamment — de faire sans peine les choses qui nous paraissent les plus difficiles et d'entreprendre des œuvres humainement impossibles auxquelles nous n'oserions pas seulement penser. C'est que la force du Tout-puissant leur aplanit toutes les difficultés et renverse providentiellement tous les obstacles (1).

2° Or lorsque l'âme se sent ainsi portée sur les ailes de la grâce et animée de la force divine, elle est toute remplie de **paix et de consolation** et c'est là le deuxième effet de cette conduite du Saint-Esprit. De là, le nom de Paraclet ou Esprit consolateur que Notre-Seigneur lui donne en annonçant sa venue prochaine à ses apôtres.

Nous avons grand besoin de cette paix et de cette consolation dans l'incertitude où nous sommes de notre salut et de notre persévérance finale. C'est là une vérité de foi et qui causerait aux plus saintes âmes un tourment inconcevable, si le divin Esprit ne les rassurait au fond de leur cœur par ce témoignage intérieur qu'elles aiment Dieu et que Dieu les aime, qu'elles sont à Dieu et que Dieu est à elles. Ce témoignage bannit toute crainte, rallume en la bonté de Dieu une confiance toute filiale qui est, comme dit S. Paul, le gage et

---

(1) La vertu s'appelle *héroïque* lorsqu'elle dépasse la commune mesure des âmes simplement parfaites dans l'accomplissement d'actes extraordinairement difficiles. On la dit seulement parfaite lorsqu'elle fait promptement, facilement, avec plaisir et constance, les actes ordinaires des vertus chrétiennes.

l'assurance de l'héritage céleste : *si filii et heredes* (*Rom.*, VIII, 17).

Nous avons aussi grand besoin de paix et de consolation, dans les traverses et les afflictions infiniment variées de cette vie terrestre, pleine de misères physiques et morales, et semée des embûches des hommes et du démon.

Or c'est l'onction que le divin Esprit répand dans ces âmes éprouvées, qui les fortifie, les ranime, adoucit leurs peines, ou leurs souffrances et leur fait trouver leurs joies et leurs délices dans les croix les plus lourdes, au point de s'écrier comme S. Paul : je surabonde de joie au milieu de toutes mes tribulations, *superabundo gaudio in omni tribulatione nostra* (II *Cor.*, VII, 4).

Lorsqu'on a expérimenté une seule fois la douceur toute céleste de ces consolations divines, les consolations terrestres apparaissent amères et vides, incapables de nous donner le soulagement intérieur, mais augmentant plutôt le poids de nos misères. « J'ose affirmer, écrivait très justement un grand mystique, qu'une seule goutte de ces divines consolations peut faire ce que tous les plaisirs du monde ne sauraient faire. Ceux-ci ne peuvent rassasier le cœur ; et une seule goutte de la douceur intérieure, que le Saint-Esprit verse dans l'âme, la ravit hors d'elle-même et lui cause une sainte ivresse » (1).

Tels sont les précieux effets de la fidélité d'une âme chrétienne à la conduite du Saint-Esprit. Ils achèvent de justifier pleinement notre désir de vie intérieure de plus en plus habituelle et fervente.

---

(1) RICHARD DE S. VICTOR, cité par le P. Lallemant, *Ibid.*, p. 205.

CHAPITRE II

Les canaux de la Grâce divine.

Nous venons de traiter des secours surnaturels de la grâce de Dieu, soit de la grâce actuelle, soit de la grâce habituelle avec son cortège inséparable des vertus infuses et des dons du Saint-Esprit qui sont l'organisme de la vie chrétienne. Reste à parler des *canaux* qui conduisent cette grâce ou cette vie divine en nos âmes.

Or ces canaux sont la *prière* et les *sacrements* qui tirent leur valeur de notre *incorporation au Christ*, notre divin Médiateur. Autant de sujets à étudier brièvement.

On pourrait, dans un seul mot, résumer toute la religion chrétienne et toute la vie spirituelle, à l'exemple du grand Apôtre qui n'estimait connaître et prêcher qu'une seule science, celle de Jésus et de Jésus crucifié : *Non judicavi me scire aliquid inter vos, nisi Jesum Christum et hunc crucifixum* (I *Cor.*, II, 2). Il importe donc de bien expliquer cette **vérité fondamentale.**

Article Ier.

Notre Incorporation au Christ.

La *vie de Dieu en nous* ou la *vie de Jésus en nous* sont des expressions équivalentes dans le langage chrétien, parce que en Jésus, l'Homme-Dieu, résidait la plénitude de la vie divine, comme nous l'enseigne S. Paul : *In quo inhabitat omnis plenitudo divinatis corporaliter* (*Col.*, II, 9) ; et c'est de cette plénitude et par son canal, ajoute S. Jean, que nous avons reçu toute grâce : *De plenitudine ejus nos omnes accepimus* (*Jo.*, II, 16).

Cette doctrine, les apôtres l'avaient recueillie des lèvres du divin Maître lui-même, aux heures les plus solennelles de sa vie. Dans les épanchements qui suivirent la dernière Cène,

il la leur avait enseignée sous la forme saisissante d'une parabole : « Je suis le cep de vigne et vous êtes mes rameaux », affirmant ainsi que nous recevons de Lui la grâce divine,comme les branches de la vigne reçoivent leur vie du cep auquel elles sont unies. Et de même que le cep et les branches ne forment qu'un seul être vivant, ainsi Jésus et les âmes fidèles qui lui restent unies ne forment qu'un seul corps mystique, dont Jésus est la tête et dont nous sommes les membres.

A son tour, la vie du Christ et celle de Dieu sont identiques — c'est lui-même qui l'observe dans le même discours — en sorte que notre union au Christ est une union à Dieu même, notre participation à la vie de Jésus est une participation à la vie même de Dieu. Voici ses propres paroles : « Qu'ils soient un, ô mon Père, comme vous et moi nous sommes uns » ; — « Que tous soient un ensemble, comme vous, mon Père, vous êtes en moi et moi en vous ; de même qu'ils ne soient qu'un en nous. » — Et il répète avec insistance : « Qu'ils soient un avec nous, comme nous sommes un vous et moi ; que je sois en eux, comme vous êtes en moi, afin qu'ils soient consommés dans l'unité que nous avons vous et moi » (1).

Cette vérité fondamentale que le Christ est la tête du corps mystique de l'Eglise et que nous sommes ses membres est une de celles qui nous sont le plus souvent inculquées par nos Saints Livres et surtout par S. Paul. Il écrit aux fidèles de Corinthe : « Le Christ est la tête de chaque chrétien, comme Dieu est la tête du Christ » (2). Il ajoute aux Ephésiens : « Dieu l'a donné pour chef à toute l'Eglise... » « Il nous faut donc, en pratiquant la vérité de l'Evangile, croître et grandir en toute chose dans Jésus-Christ, qui est notre chef et notre tête » (3). De même, aux Colossiens, il répète : « Le Christ est

(1) Ut sint unum, sicut et nos, Pater sancte... Ut omnes sint unum, sicut tu, Pater, in me et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint... ut sint unum sicut et nos unum sumus. Ego in eis, et tu in me : ut sint consummati in unum (*Jo.*, XVII, 11 à 23).

(2) Omnis viri caput Christus est... caput vero Christi Deus (*I Cor.*, XI, 3).

(3) Ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam (*Eph.*, I, 22). — Veritatem autem facientes in charitate, crescamus in illo per omnia qui est caput Christus (*Eph.*, IV, 15).

la tête et le chef du corps de l'Eglise... En lui habite corporellement la plénitude de la divinité, et c'est en lui et par lui seul que vous en êtes remplis : et non seulement vous mais les anges eux-mêmes n'ont rien qu'en lui et par lui ; car c'est lui qui est le chef de toutes les principautés et de toutes les puissances des cieux ; c'est lui qui leur communique tout ce qu'elles ont de grâce et de gloire » (1).

Ce n'est donc pas seulement un rôle de *prééminence* ou de centre d'unité que nos Saints Livres attribuent au Christ, sur tous les hommes et l'Eglise entière, comme il convient au « *premier né* des enfants de Dieu (2) » et « au premier-né, ressuscité d'entre les morts » (3) — mais encore un rôle de *principe vital*, dont l'influx anime et vivifie tous ses membres. Aussi le S. Concile de Trente n'a pas hésité à proclamer essentiel cet influx vital de Jésus-Christ sur tous les fidèles et chacun d'eux : « *Ipse Christus Jésus*, dit-il, *tanquam caput in membra... in ipsos justificatos jugiter virtutem influit* » (4).

Mais remarquons ici le *double rôle* du Christ, Dieu et homme à la fois, dans cet influx vivifiant de nos âmes. Parce qu'il est homme, il peut seul être la tête d'un corps mystique composé d'hommes, puisque la tête et les membres doivent être de la même nature. Mais parce qu'il est Dieu, il peut seul nous infuser la vie divine. Or cette vie, qui est celle de l'auguste Trinité tout entière, Père, Fils et Saint-Esprit, est dite *par appropriation* l'œuvre du Saint-Esprit parce que sa diffusion en nos âmes est une œuvre d'amour, quoiqu'elle soit commune, comme toutes les œuvres *ad extra*, aux trois personnes divines. Elle est dite aussi *vie de Jésus*, qui la possédait déjà en plénitude avant de nous l'acquérir par ses mérites. De là, le langage de tous les théologiens assimilant ces trois expressions : vie de Jésus en nos âmes, vie de Dieu en Jésus, et Saint-Esprit ou Esprit sanctificateur. Ce ne sont là que trois aspects différents de la même réalité.

---

(1) In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter : et estis in illo repleti, qui est caput omnis principatus et potestatis (*Coloss.*, II, 9,10).
(2) Primogenitus in multis fratribus (*Rom.*, VIII, 29).
(3) Primogenitus mortuorum (*Apoc.*, I, 5).
(4) Session VI, ch. 8.

*
* *

Cette incorporation au Christ n'étant pas une fiction, mais une réalité à la fois physique et morale, que les théologiens appellent *union physico-morale*, plusieurs **conséquences** en découlent de la plus haute importance. Voici la première :

a) Nous sommes les **compléments du Christ** et ses collaborateurs. Certes, Jésus n'aurait pas eu besoin de membres pour exercer ses fonctions vitales, pas plus que Dieu n'aurait eu besoin d'enfants adoptifs. Et cependant Jésus a voulu avoir les hommes pour membres et coopérateurs, comme Dieu a voulu les avoir pour enfants adoptifs non seulement de nom et d'apparence légale, mais de réalité véritable : *ut filii Dei nominemur et simus* (1 *Jo.*, III, 1).

De même encore, le Créateur n'avait pas besoin de ses créatures pour faire lui-même toutes les actions qu'il fait produire à ces causes secondes. Et s'il a voulu leur communiquer non seulement l'apparence mais la réalité de causes véritables, quoique subordonnées, ce n'est pas par indigence, nous dit S. Thomas, mais par un excès de puissance et de libéralité magnifique, qui a voulu associer des hommes à ses plans providentiels, et les élever à la dignité de coopérateurs (1).

Ainsi en est-il de l'œuvre de la rédemption. Il a voulu avoir des apôtres pour conquérir le monde ; comme il veut avoir des saints pour le sanctifier. Quoique la Passion du Sauveur soit, par elle-même, d'une valeur et d'un mérite infinis, elle a besoin d'être appliquée, et en un sens complétée, à travers le temps et l'espace, dans tous les pays du monde et jusqu'à la consommation des siècles. C'est ce que nous enseigne S. Paul : « Moi, Paul, dit-il aux Colossiens, je me réjouis maintenant de souffrir pour vous. Par les maux que je souffre, j'achève dans ma chair ce qui manque à la Passion du

(1) (Deus) non propter defectum suæ virtutis, sed propter abundantiam suæ bonitatis, dignitatem causalitatis etiam creaturis communicat (1a, q. 22, a. 3). Ex virtute enim agentis est, quod suo effectui det virtutem agendi (1a, q. 105, a. 5).

Christ pour engendrer son corps mystique qui est l'Eglise » (1).

b) En conséquence, le Christ, par ses propres mérites, nous a conquis le **pouvoir de mériter** nous-mêmes et de satisfaire à sa justice, comme causes secondaires et associées (2). En coopérant à sa grâce, nous devenons les ouvriers de notre propre sanctification et devenons dignes en toute justice de la couronne du ciel (3).

Tous nos actes méritoires, unis aux souffrances et aux mérites de Notre-Seigneur Jésus-Christ, ont donc une valeur satisfactoire pour nous et pour les âmes pour lesquelles nous les offrons. Bien plus, ce pouvoir de mériter par nos bonnes œuvres, Dieu nous fait un précepte de l'exercer, au lieu de le tenir oisif, et c'est la condition essentielle de notre vie spirituelle.

Notre-Seigneur a maudit le figuier stérile (4) ; il a menacé des peines éternelles, au jour du jugement, la foi sans les œuvres (5) ; il a fait du renoncement à nous-mêmes la première condition pour le suivre (6). A leur tour, les apôtres ont tenu le même enseignement, et S. Paul, par exemple, n'a promis la récompense éternelle qu'à ceux qui auront le courage de compatir aux souffrances du Sauveur : *Si tamen compatimur, sit et conglorificemur* (*Rom.*, VIII, 17). Non seulement les âmes généreuses luttent et souffrent avec le Christ, mais

---

(1) Ego Paulus, minister, qui nunc gaudeo in passionibus pro vobis, et adimpleo ea quæ desunt passionum Christi, in carne mea, pro corpore ejus, quod est Ecclesia (*Coloss.*, I, 24).

(2) Les théologiens définissent le *mérite* : « un droit à une récompense surnaturelle, pour une bonne œuvre surnaturelle, en vertu d'une promesse divine qui garantit cette récompense. » Il est de deux sortes : *a*) le mérite proprement dit ou *de condigno*, lorsque la récompense est due en justice, comme le paiement d'un droit strict ; *b*) le mérite de *convenance* ou *de congruo*, lorsqu'il n'est fondé que sur une haute convenance. Ainsi le soldat a droit à sa solde, mais non pas à une décoration, serait-elle bien méritée.

(3) Accipiet coronam vitæ quam repromisit Deus diligentibus se (*I Jacq.*, I, 22). Le concile de Trente (*Sess.* VI, c. 16) a enseigné que toutes les bonnes œuvres de l'homme justifié méritent véritablement.

(4) Nunquam ex te nascatur fructus in sempiternum ! Et arefacta est continuo ficulnea (*Matt.*, XXI, 19).

(5) Discedite a me maledicti ... (*Matt.*, XXV, 41).

(6) Si quis vult post me venire, abneget semetipsum... (*Matt.*, XVI, 24).

elles souffrent avec joie, elles surabondent de joie, comme S. Paul, à souffrir pour lui : *Superabundo gaudio in omni tribulatione nostra* (*II Cor.*, VII, 4).

Comparez cette noble et généreuse doctrine avec celle des protestants, qui ne rougissent pas d'enseigner que le Christ, ayant infiniment souffert pour nous, rien ne lui manque, et que nous n'avons plus à boire à son calice ! Ou bien que la grâce de la justification n'étant qu'un *manteau extérieur*, couvrant nos péchés, sans avoir besoin de réformer l'intérieur et de transfigurer notre âme, il nous suffit de revêtir les mérites de Jésus-Christ, sans y ajouter nos mérites personnels ! Ce prétendu hommage à la valeur infinie des mérites du Christ n'est-il pas une mauvaise excuse à notre lâcheté ?

Certes, il faut nous revêtir des mérites et de la sainteté de N.-S. Jésus-Christ, c'est là notre premier devoir, mais sans l'accomplissement du second, qui est de mériter nous-mêmes avec sa grâce, nous rendrions bien inutiles les mérites du Christ qui n'a point l'intention de nous sauver sans nous, ni de nous sanctifier malgré nous.

De cette hérésie protestante, nous pourrions rapprocher l'opinion des quiétistes, ou semi-quiétistes, dont nous parlerons ailleurs plus longuement (1) et qu'ils ont eux-mêmes exprimé dans ces formules tout au moins fort équivoques : « Qu'ai-je à faire pour répondre à la volonté de Dieu ? Rien. Dieu fait tout. Je n'ai qu'à me livrer, m'abandonner et à laisser faire » (2). — « Laisser Jésus-Christ aimer Dieu en nous et par nous, voilà toute la voie » (3). — « Il est plus parfait, plus doux, plus commode de se laisser porter par Jésus » (4).

c) La troisième conséquence de notre incorporation au Christ, c'est le dogme de la **communion des Saints**. N'ayant qu'un seul chef, une seule foi, un seul baptême, nous dit

---

(1) *Les Phénomènes mystiques*, I, 168-178.
(2) *La vie intérieure simplifiée*, p. 180, 305, etc.
(3) *La voie*, p. 9.
(4) *L'amitié avec Jésus*, p. 42.

S. Paul, *unus Dominus, una fides, unum baptisma* (*Eph.*, IV, 5), la sainte Eglise ne saurait former qu'un seul corps mystique, dont les membres sont les saints du ciel, les âmes du purgatoire et les justes ici-bas : l'Eglise militante, l'Eglise triomphante, comme l'Eglise souffrante, ne sont qu'une même famille.

Nous sommes donc tous frères en Jésus-Christ. Désormais il n'y a ni Juifs, ni Grecs, ni hommes libres, ni esclaves, nous dit S. Paul (1). Par suite, nous sommes tous *solidaires* ; chaque membre profite des biens de la tête et du corps tout entier. La tête identifie ses intérêts avec ceux de tous ses membres, et Notre-Seigneur a pu dire qu'il regardait comme fait à lui-même le bien qui sera fait au plus humble de ses membres : « En vérité, je vous le dis, autant de fois que vous aurez fait du bien au moindre de mes frères, c'est à moi-même que vous l'aurez fait » (2).

S. Paul ne faisait qu'appliquer ces maximes lorsqu'il disait aux fidèles de Corinthe : « Qui donc est dans la souffrance sans que souffre avec lui ? » (3). Et il en donnait la même raison : « Si un membre vient à pâtir, tous compatissent avec lui » (4).

De la terre au ciel et aux âmes du purgatoire, la même solidarité doit régner, et nous pouvons avec confiance — quoiqu'il n'y ait qu'un seul médiateur — invoquer la puissante intercession de tous les saints, surtout de la Reine des Saints, la très Sainte Vierge Marie, soit pour nous-mêmes, soit pour ceux de nos frères qui militent sur la terre ou souffrent encore au purgatoire.

Telle est la foi de notre *Credo* dans l'unité parfaite de tous

---

(1) Non enim est distinctio Judæi et Græci ; nam ideus Dominus omnium (*Rom.*, X, 12). — Etenim in uno Spiritu omnes nos in unum corpus baptizati sumus, sive Judæi, sive Gentiles, sive servi, sive liberi : et omnes in uno Spiritu potati sumus (*I Cor.*, XII, 13).

(2) Amen dico vobis, quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis (*Matt.*, XXV, 40).

(3) Quis infirmatur, et ego non infirmor ? (*II Cor.*, XI, 29).

(4) Si quid patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra (*I Cor.*, XII, 26).

les membres de la Sainte Eglise: *Et unam sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam.*

d) Les dernières conséquences morales découlant de ce dogme fondamental sont **nos devoirs envers Notre-Seigneur** que nous pouvons ramener à trois. 1° Notre premier devoir est de l'*honorer*, comme il le mérite, et l'honneur qui lui est dû est le culte de latrie ou d'adoration. 2° Le deuxième est de l'*aimer* d'un amour allant jusqu'au sacrifice de soi, comme les membres s'exposent et se sacrifient pour conserver la tête. 3° Enfin, nous devons *lui rester unis*, c.-à-d. vivre de son esprit et de sa vie, comme les membres vivent de la vie de leur tête, et lui obéir en tout. Tel est non seulement l'idéal, mais le devoir strict de tout bon chrétien.

Article II.

La Prière en Jésus-Christ.

La prière et les saints désirs de notre incorporation au Christ sont le premier moyen de l'acquérir ou de l'augmenter dans nos âmes. Il est si puissant et si efficace qu'il peut même suppléer à la réception du baptême, en cas de nécessité : c'est ce qu'on a appelé le baptême *de désir*. Ces saints désirs ont été admirablement exprimés dans la formule célèbre de l'Oratoire et de S. Sulpice : *O-Jesu, vivens in Maria, veni et vive* ! « O Jésus, qui vivez en tous vos Saints et très particulièrement en la Vierge Marie, venez et vivez en vos serviteurs dans la vérité de vos vertus et la perfection de vos voies !... » Il importe donc de bien comprendre la **nature et l'efficacité** de la prière chrétienne. La prière, en général, est une élévation de notre esprit et de notre cœur vers Dieu pour lui exposer nos besoins et implorer son assistance, avec confiance et humilité. C'est donc un acte de cette vertu de religion qui rattache la créature à son créateur, et le plus mystérieux de tous ses actes, car il a la puissance d'amener Dieu, par nos supplications, à faire ce que nous souhaitons.

Est-ce là une prétention déraisonnable et impossible ?

Nullement (S. Thomas, q. 83, a. 2 et 1), car elle n'implique aucun changement en Dieu qui a prévu notre prière de toute éternité, et qu'elle est pour lui l'exercice de sa plus sublime prérogative : la bonté et la miséricorde. Non seulement il l'a prévue, mais il la demande et il l'attend ; c'est la volonté de Dieu que nous lui donnions, par nos prières, occasion d'exercer sa bonté. D'autre part, en voici le très simple *procédé.*

Dieu aime par dessus tout la vérité et se complaît dans la vérité. Et dès que l'homme a pris conscience qu'il n'est par lui-même que misère et néant ; que tout ce qu'il a, il l'a reçu de Lui (*quid habes quod non accepisti* ? *I Cor.*, IV, 7) ; tandis que Dieu est la plénitude de l'être et la source inépuisable de tout bien ; dès que l'homme a reconnu cette vérité fondamentale et fait ce très humble aveu, aussitôt le cœur de Dieu s'ouvre et s'épanche dans les profondeurs de ce néant et de cette misère pour y verser des grâces. En sorte que notre prière est d'autant plus parfaite et plus puissante que nous avons une conviction plus profonde de nos misères et de la bonté de Celui qui peut y remédier.

C'est ainsi, disent nos Saints Livres, que la prière de celui qui s'humilie a la vertu de pénétrer le ciel, *Oratio humiliantis se nubes penetrabit* (*Eccli.*, XXXV, 21) et que Dieu ne repousse jamais un cœur contrit et humilié, *Cor contritum et humiliatum Deus non despicies* (*Ps.*, L, 19). Au contraire il déteste le pauvre orgueilleux, *Odivit anima mea... pauperem superbum* (*Eccli.*, XXV, 3,4), et il résiste aux superbes, *Superbis resistit* (*Jacq.*, IV, 6).

Telle est l'efficacité naturelle ou normale de la prière bien faite. Mais quand donc l'homme pécheur sera-t-il assuré que sa prière est bien faite, qu'elle est assez humble, assez confiante, assez fervente, qu'elle est vraiment digne d'être exaucée ? Devrons-nous vivre dans cette perpétuelle incertitude ? Si nous ne pouvions compter que sur nos bonnes dispositions et nos mérites personnels, ce serait à désespérer de notre salut !

C'est ici, fort heureusement, qu'intervient la *médiation* de Notre-Seigneur Jésus-Christ. En son nom, et par ses mérites

infinis, nous pouvons oser tout demander à son Père et avoir confiance de tout obtenir de son infinie bonté.

Sur ce point capital, la promesse divine, si souvent répétée dans nos Saints Livres, est formelle et sans repentance. « *Tout* ce que vous demanderez à mon Père, *en mon nom*, a dit le divin Maître, il vous l'accordera », *Si quid petieritis Patrem in nomine meo dabit vobis* (*Jo.*, XVI, 23). Il nous suffit d'avoir la foi, car tout est possible à celui qui croit, affirme S. Marc : *omnia possibilia sunt credenti* (*Marc*, XI, 22) et il répète avec insistance : *Omnia quæcumque orantes petitis, credite quia accipietis et eveniet vobis* (*Ibid.*, 24). Alors même que vous diriez à cette montagne : jette-toi dans la mer, elle le fera (*Ibid.*, 23). Quelle parole plus expressive pouvait-il employer ?

Telle est la loi posée par Dieu le Père. La médiation de son divin Fils est à la fois obligatoire et infaillible. Elle embrasse à la fois le ciel et la terre, car tous les Saints dans la gloire et tous les Anges n'adorent que par lui, *Per quem laudant Angeli atque Archangeli*, comme nous le disons à la préface de la messe.

Ce dogme de notre sainte religion est répété sous mille formes dans nos Saints Livres. Jésus-Christ est la tête et nous sommes les membres : toute notre vie vient de Lui. Il est le cep de vigne et nous sommes les rameaux qui ne puisent la sève que par le cep et dans le cep. Il est l'olivier franc sur lequel nous sommes greffés. Il est le souverain prêtre de la nouvelle Loi, infiniment supérieur à Aaron, et S. Paul, dans son épître aux Hébreux, célèbre magnifiquement ce sacerdoce de Jésus-Christ, médiateur unique entre Dieu et les hommes, par les mains duquel toutes nos prières doivent passer et être offertes à Dieu : *Non enim habemus pontificem qui non possit compati infirmitatibus nostris...* Accourons donc avec confiance à son trône de grâce, si nous voulons obtenir la grâce et les secours opportun. *Adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiæ... et gratiam inveniamur in auxilio opportuno.* Il est toujours exaucé pour sa religion très parfaite, *exauditus est pro sua reverentia* (*Hebr.*, IV, 14 et sq., V. 7).

Non seulement il est toujours exaucé, de fait, comme il nous l'affirme lui-même : *quia semper me audis* (*Jo.*, XI, 42), mais il ne peut pas ne pas l'être, car il est le Fils bien-aimé en qui le Père a mis toutes ses complaisances : *Hic est filius meus dilectus in quo mihi bene complacui* (*Mat.*, XVII, 5). Il est le fils de Dieu, consubstantiel, égal à son Père, et Dieu lui-même. En outre, il parle à son Père par la voix éloquente de toutes ses plaies et par tous les battements de son cœur, car il ne cesse de penser à nous et de prier pour nous, *Semper vivens ad interpellandum pro nobis* (*Hebr.*, VII, 25).

Oh ! comme de telles prières, infiniment plus parfaites que les prières de tous les Saints ou de tous les Séraphins et les Chérubins réunies ensemble, complètent admirablement ce qui manque à la pauvreté et à la misère des nôtres, si peu ferventes, si peu humbles, si peu confiantes, et leur ajoute une efficacité spéciale que j'oserai comparer à l'efficacité *ex opere operato* de nos divins sacrements !

On comprend maintenant pourquoi l'Eglise n'oublie jamais de terminer ses prières par la formule liturgique et quasi sacramentelle *per Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum*, qui revient toujours et partout dans nos saints offices, parce qu'elle fait précisément la valeur et la toute-puissance de la prière chrétienne.

Le chrétien ne doit donc jamais se présenter devant Dieu que *revêtu* de Jésus-Christ, comme dit S. Paul, *Christum induistis... Induite novum hominem...* (*Galat.*, III, 27 ; *Eph.*, IV, 24).

Eh ! comment celui qui n'est que cendre, poussière et boue impure, oserait-il se présenter sans cela devant la Majesté trois fois sainte de Dieu, et lui adresser la parole ? *Loquar ad Deum meum cum sim pulvis et cinis* ? (*Gen.*, XVIII, 27). Mais recouvert du manteau de Jésus-Christ, revêtu de ses vertus et de ses mérites, nous osons, au contraire, malgré notre néant et nos misères, avoir cette confiance et nous enhardir jusqu'à appeler Dieu notre Père, et c'est l'Esprit-Saint lui-même, nous dit S. Paul, l'Esprit de Jésus vivant en nous, qui formule lui-même en ces termes, avec des gémissements ineffables,

notre prière : *Ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus... in quo clamamus : Abba, Pater* (*Rom.*, VIII, 26, 15).

Notre-Seigneur lui-même nous a révélé ce secret. En nous enseignant la manière de prier Dieu, il fait dire à chaque fidèle, non pas « mon Père », mais « notre Père », et nous apprend ainsi à ne pas nous présenter à Dieu isolément, mais comme membre de la grande famille chrétienne, dont il est le chef, comme frère de Jésus-Christ, et partant au nom de Jésus-Christ et par Jésus-Christ, *in Christo*, *per Christum*, *cum Christo*, *per ipsum*, *cum ipso*, *in ipso*.

Voilà l'instrument merveilleux pour obtenir la grâce, mis en nos mains par l'Eglise ; mais il n'est pas le seul, puisqu'elle nous offre encore ses sacrements.

Article III.

Des Sacrements de l'Eglise.

Tandis que la prière chrétienne est un canal intérieur et invisible pour conduire jusqu'à nos âmes la grâce et les mérites de Notre-Seigneur Jésus-Christ, les sacrements qu'il a institués sont des canaux extérieurs et sensibles de cette même grâce. Mais ils ne font pas double emploi, et sont au contraire d'une utilité manifeste et même, pour plusieurs d'entre eux, d'une nécessité absolue. Ce sont ces fontaines d'eau vive dont le prophète Isaïe disait : « Vous irez avec joie puiser aux fontaines du Sauveur. » *Haurietis aquas in gaudio de fontibus Salvatoris* (*Isa.*, XII, 2, 3).

Indiquons d'abord **leur nature**. D'après tous les théologiens, les sacrements sont des *signes sensibles, institués par Notre-Seigneur, d'une manière permanente, pour signifier une grâce et la produire dans les âmes.*

Ce sont des signes *sensibles* faciles à comprendre ; ainsi, dans le baptême, l'ablution du corps par l'eau sainte est le signe ou le symbole de la purification de l'âme souillée par le péché originel. Aussi S. Augustin les a-t-il appelés des formes visibles de la grâce invisible, *invisibilis gratiæ visibilis forma.*

C'est Notre-Seigneur, en tant qu'il est Dieu, qui a institué les sacrements, car il appartient à Dieu seul de conférer sa grâce et de l'attacher à tel ou tel signe, surtout d'une manière habituelle et permanente.

C'est ce signe sensible qui produit la grâce dans une âme, mais il ne la produit qu'en sa qualité d'instrument entre les mains de Dieu, comme une plume ne produit l'écriture sensible, exprimant des idées insensibles et spirituelles, que par la vertu de la main et du cerveau humain qui s'en servent.

Que si Dieu lui-même, par le ministère de l'eau baptismale, produit la grâce de la régénération, ce n'est donc ni la foi du baptisé, ni sa contrition, ni sa ferveur, ni ses mérites qui la produisent. Ils y disposent seulement, comme une préparation convenable, si le baptisé est adulte et ces dispositions elles-mêmes sont plutôt négatives, en ce sens qu'il suffit à leur efficacité que la grâce de Dieu ne trouve dans le baptisé aucun obstacle, aucun empêchement qui le rendraient indigne de la grâce de Dieu, comme serait un refus positif de l'accepter ou de s'y disposer dignement.

Et voilà pourquoi on peut baptiser un enfant avant l'âge de raison, parce qu'il est encore incapable de refuser une si grande grâce et que son consentement se suppose de droit.

On voit par là **l'utilité** des sacrements qui, par une invention merveilleuse de la miséricorde de Dieu, ne fait pas dépendre uniquement de nos mérites personnels la collation de la grâce, mais surtout des mérites de la passion du Sauveur.

Si nous ne pouvions compter que sur l'efficacité de nos propres mérites et de notre ferveur, jamais nous ne saurions avec assurance, par exemple, si nous sommes vraiment baptisés, ou réconciliés, ou devenus prêtres et ministres de Jésus-Christ, etc. Notre vie tout entière s'écoulerait dans les anxiétés intolérables, non seulement des scrupules, mais des doutes les mieux fondés.

Or, c'est l'application du signe extérieur et sensible, c'est la réception convenable d'un rite religieux, facile à constater, qui seule peut nous sortir du doute et nous donner l'assurance que nous sommes vraiment baptisés, réconciliés, ordonnés

prêtres ou évêques, etc. Et cette assurance nous est donnée non seulement au for intérieur de nos consciences, mais publiquement aux yeux de l'Eglise entière, qui elle aussi a besoin de pouvoir distinguer ses baptisés des infidèles, et ses ministres légitimes de ceux qui ne le sont pas, etc.

Voilà pourquoi S. Augustin écrivait : « Il n'est aucune religion, vraie ou fausse, qui puisse se passer de rites extérieurs et de sacrements visibles pour grouper et réunir en un seul corps tous ses fidèles » (1).

Cette efficacité infaillible de nos sacrements produisant la grâce en nos âmes, indépendamment de nos mérites et en vue des mérites de Notre-Seigneur Jésus-Christ — pourvu que nous n'y mettions aucun obstable par nos mauvaises dispositions — a été appelée par les théologiens *ex opere operato*, pour la distinguer des grâces accordées *ex opere operantis*. Celles-ci données à proportion de nos bonnes dispositions ou de notre ferveur, dans la réception des sacrements augmentent seulement les premières et les complètent. En sorte, que mieux on est disposé à recevoir un sacrement et plus il produit de grâces et de fruits en nos âmes.

Ainsi la miséricorde et la justice de Dieu se trouvent admirablement conciliées, puisqu'il a égard non seulement à nos propres mérites qui sont si courts, mais surtout à notre profonde indigence qui est si lamentable et si digne de pitié, et si largement compensée par les mérites infinis de Jésus-Christ.

Ainsi la vie de la grâce et de la perfection chrétienne sont devenues, par ces divines inventions, vraiment accessibles à tous les hommes de bonne volonté.

On voit par là combien grave et funeste serait l'**erreur des calvinistes** et des protestants qui n'attribuent aux sacrements de la nouvelle Loi qu'une efficacité morale, comme celle de la prédication et des cérémonies du culte, qui excitent seulement la foi et la ferveur, sans rien produire par eux-mêmes

(1) In nullum nomen religionis, seu veræ seu falsæ, coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio colligentur. S. Augustin, *Contra Faust.*, l. XIX, c. 2.

dans l'âme. Ils détruisent ainsi de fond en comble la théorie catholique que nous venons d'exposer.

Certes, l'adulte qui reçoit le baptême fait un acte de foi par cela même qu'il le reçoit volontairement et dignement. Il fait aussi des actes d'espérance, de charité, d'humilité ; mais, s'il n'avait à compter que sur ses propres mérites et sa ferveur pour recevoir la grâce de la régénération et devenir chrétien, quand donc aura-t-il la certitude de la validité de son baptême ?

Il y a donc dans le baptême une autre vertu que le protestantisme omet, et c'est la vertu propre du sacrement. Aussi le concile de Trente a-t-il porté l'anathème contre ceux qui prétendent que toute la vertu du sacrement consiste à exciter et développer la foi des croyants : *Si quis dixerit hæc sacramenta propter solam fidem nutriendam instituta fuisse, A. S.* (Sess. VII, can. 5). Dans le canon 8e, il consacre même l'expression théologique *ex opere operato* : *Si quis dixerit per ipsa Novæ Legis sacramenta* ex opere operato *non conferri gratiam, sed solam fidem divinæ promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit.* Telle est la foi catholique.

Quant au **nombre** des sacrements qui opèrent de la sorte, le saint Concile, confirmant la tradition antique de l'Eglise, en compte sept : le Baptême, la Confirmation, l'Eucharistie, la Pénitence, l'Extrême-Onction, l'Ordre et le Mariage.

De même, en effet, que dans la vie naturelle, l'enfant a besoin de naître, de grandir, de se mouvoir, de se guérir s'il tombe malade, de se préparer à mourir, et puis, devenu adulte, de reproduire sa race et de transmettre ses fonctions sociales, ainsi en est-il de la vie spirituelle. On y nait par le baptême, on y est grandi par la confirmation, nourri par l'eucharistie, guéri par la pénitence, muni au suprême passage par l'extrême-onction, enfin la race est perpétuée par le mariage et les fonctions sacerdotales perpétuées par les saints ordres.

Ainsi se complètent les secours surnaturels institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ, soit pour la vie chrétienne de l'individu, soit pour la vie sociale de l'Eglise (1).

(1) Pour plus de détails, voir tous les cours de *théologie morale* sur les sacrements.

*
* *

Et cependant, comme le plan de la création de l'univers, celui de la rédemption est d'une richesse de détails surabondante et infiniment variée. A côté, ou plutôt au-dessous des sacrements institués par Notre-Seigneur, qui opèrent, comme la parole créatrice de Dieu, *ex opere operato*, et qui sont nécessaires au salut, — l'Eglise a ajouté d'autres signes sensibles qui n'opèrent que *ex opere operantis* et de pure dévotion.

Les théologiens les ont nommés des **sacramentaux**, à cause d'une certaine analogie avec les sacrements.

Les plus connus ou les plus usités dans l'Eglise sont le *signe de Croix*, l'*eau bénite et les exorcismes*, certaines *prières consacrées* comme l'oraison dominicale et le rosaire, certaines *bénédictions spéciales* attachées à certains objets comme le pain bénit, les *Agnus Dei*, les *chapelets*, etc.

Leurs *effets généraux* sont d'exciter notre foi, d'augmenter notre espérance et notre confiance en Dieu, d'enflammer nos cœurs de son saint amour, par exemple, lorsque nous faisons sur nous avec dévotion le signe de la Croix, et d'obtenir de la bonté divine, par notre union de prières à celles de la sainte Eglise ou de Notre-Seigneur, des grâces que notre prière isolée, par son seul mérite, ne nous aurait pas obtenues.

Les *effets particuliers* de chacun de ces sacramentaux correspondent à leur nature et aux intentions de l'Eglise qui les a institués.

Ainsi les exorcismes par la vertu de l'eau bénite, du signe de la croix et des autres rites établis à cet effet, ont le pouvoir de chasser le démon du corps des possédés. Notre-Seigneur ayant formellement, et à diverses reprises, donné ce pouvoir à ses Apôtres et à son Eglise, elle a donc le droit de s'en servir, à son exemple, et y a réussi très souvent, sinon toujours, puisque ce pouvoir ne s'exerçant pas *ex opere operato*, son efficacité dépend, en grande partie au moins, des dispositions et de la ferveur des ministres qui en usent.

L'eau bénite et la prière devant des croix bénites peuvent produire la rémission des fautes vénielles, en surexcitant dans

nos cœurs ces sentiments de contrition et d'amour de Dieu auxquels cette rémission est attachée.

La récitation du Rosaire sur des chapelets bénits et indulgenciés peut en outre nous valoir certaines indulgences, c'est-à-dire la rémission des peines temporelles qui restent dues à nos péchés, même après l'absolution du prêtre.

Enfin certains objets spécialement bénits, comme les cierges de la *Chandeleur* ou les *Agnus Dei*, en excitant notre foi et notre confiance en Dieu, peuvent nous mériter certaines grâces, même temporelles ; comme les reliques des saints par leur attouchement peuvent nous rendre la santé. Mais ici certains abus sont à redouter contre lesquels l'Eglise n'a cessé de protester, et récemment encore le concile de Baltimore tenu en 1886 (II, n. 350).

Deux abus des sacramentaux sont à craindre, par excès ou par défaut. D'une part, on peut les mépriser ou n'avoir pas pour eux tout le respect qu'impose l'autorité de l'Eglise qui les a institués et encourage leur bienfaisante pratique. Qu'on y prenne garde, ce mépris rejaillit sur tout l'ordre surnaturel, dont il est la négation plus ou moins déguisée. Il est une conséquence logique de l'esprit rationaliste.

L'excès opposé consiste, au contraire, à attacher à ces rites religieux une importance et surtout une efficacité qu'ils n'ont pas dans l'intention de l'Eglise. Jamais l'Eglise n'a prétendu que des objets matériels, même bénits, pouvaient avoir par eux-mêmes et sans les bonnes dispositions de ceux qui les emploient, des effets surnaturels quelconques, soit moraux, soit physiques. Une telle croyance serait déraisonnable, la confiance par elle engendrée serait aveugle et tout à fait assimilable aux superstitions païennes qui croient encore à la vertu des talismans, des amulettes et des porte-bonheur.

Aussi le S. Concile recommande-t-il expressément aux pasteurs des âmes d'éclairer les fidèles et de les détourner avec force de si graves abus qui prouvent l'ignorance religieuse et cachent le plus souvent la perversité des mœurs. Vouloir la couvrir et la protéger par la pratique des choses saintes, c'est provoquer deux fois la colère de Dieu.

CHAPITRE III

Le Retour à la Grâce.

« Gardez-vous bien, nous dit l'apôtre S. Paul, d'étouffer ou d'éteindre en vos âmes l'Esprit de Dieu » : *Nolite extinguere Spiritum Sanctum* (*Thess.*, v, 19). L'organisme de la vie spirituelle que le Saint-Esprit a construit dans nos âmes est en effet, comme tout organisme vivant, d'une délicatesse infinie et d'une grande fragilité ; aussi pourrait-il être blessé à mort ou périr par atrophie. Il nous faut donc étudier la *perte de la grâce* par le péché et son *recouvrement* par la pénitence.

Article Ier.

La Perte de la Grâce.

C'est le *péché mortel* qui donnerait directement la mort à notre âme, et c'est la tiédeur ou l'abus du *péché véniel* de propos délibéré, qui produirait sa paralysie ou son atrophie, et la disposerait graduellement à la mort par la rechute dans le péché mortel.

Examinons avec soin ces deux cas bien différents.

I. Que le **péché mortel** chasse la grâce sanctifiante et par suite détruise l'organisme des vertus et des dons qu'elle a édifié dans une âme, c'est une vérité de foi et indiscutable en théologie.

Elle a été définie par le concile de Trente (1), et S. Thomas l'explique très clairement par cette comparaison. La charité étant une vertu infuse, son infusion par Dieu ressemble à celle

---

(1) Si quis hominem semel justificatum dixerit amplius peccare non posse, neque gratiam amittere ; atque ideo eum qui labitur et peccat, nunquam vere fuisse justificatum, anathema sit » (*Session VI*, De justificatione, can. 23 et can. 27).

de la lumière par le soleil. Dès qu'un obstacle s'interpose, un corps n'est plus illuminé. Ainsi, lorsque le péché mortel s'interpose, la charité cesse d'illuminer l'âme pécheresse (2 a 2 æ, q. 24, a. 12). Le péché mortel détruit donc la charité et partant la grâce sanctifiante qui ne font qu'un.

Aussi les saints Evangiles avertissent le juste de veiller et de prier pour ne point succomber à la tentation et ne point être trop présomptueux, car celui qui est debout peut tomber : *qui se existimat stare videat ne cadat* (I *Cor.*, x, 12). Les exemples des chutes célèbres de Salomon, de David, de S. Pierre lui-même et de tant d'autres, sont là d'ailleurs pour nous maintenir dans la vigilance et l'humilité, car « l'esprit est prompt et la chair est faible » (*Matt.*, xxvi, 41).

II. L'autre voie qui peut conduire au même malheur, quoique indirectement et à la perte de la grâce sanctifiante, est la **tiédeur**, c'est-à-dire cet état d'âme habituel qui fait dire d'un chrétien qu'il n'est ni vraiment bon ni vraiment mauvais, ni chaud ni froid. Il évite le péché mortel et joue pour ainsi dire avec les péchés véniels qu'il ne redoute point.

La gravité foncière de cet état nous est révélée par cette parole terrible de l'apôtre S. Jean à l'évêque de Laodicée : « Je connais tes œuvres et sais que tu n'es ni froid ni chaud. Il vaudrait mieux pour toi être ou chaud ou froid. Mais parce que tu n'es ni froid ni chaud, mais tiède, je commencerai à te vomir de ma bouche ! » (1).

Pour comprendre toute la vérité et la justice de cette terrible sentence, il suffit de se rappeler les principaux motifs qui doivent nous faire craindre le péché véniel, bien plus que tous les maux de cette vie et que la mort elle-même.

1° *Tout péché*, même simplement véniel, est d'abord une offense à la majesté de Dieu et une résistance au Saint-Esprit. Mais quel mal en ce monde peut être comparé à celui d'offenser

(1) Scio opera tua, quia neque frigidus es, neque calidus, utinam frigidus esses, aut calidus ! Sed quia tepidus es, et nec frigidus, nec calidus, incipiam te evomere de ore meo (*Apoc.*, III, 15, 16).

Dieu, de lui désobéir, et de lui résister ? Quel abus de notre liberté comparable à celui-là ! N'est-ce pas pour nous un devoir d'être prêts à tout perdre et à tout souffrir plutôt que de nous en rendre coupables ?

La malice de ce péché véniel est encore plus grande et plus odieuse, lorsqu'on le commet *de propos délibéré*, de gaîté de cœur, sous prétexte que nous n'en serons pas punis éternellement. Il y a là comme un calcul injurieux pour la bonté de Dieu, vraiment indigne d'un cœur bien né, encore plus indigne d'un enfant de Dieu à l'égard du plus saint et du plus aimant de tous les pères. C'est une indignité de prendre prétexte de la bonté de Dieu pour l'offenser encore.

Dans les âmes grossières et ignorantes, il est vrai, le mal est bien plutôt matériel que formel, car elles ont pour excuse de ne pas comprendre ce qu'elles font ni tout l'odieux de leur conduite. Mais chez des chrétiens éclairés, surtout chez ceux qui doivent aspirer à la perfection de leur état, comme les religieux et les prêtres, il n'y a plus d'excuse et tout péché véniel de propos délibéré est non seulement un outrage à Dieu qui commande, mais une ingratitude envers sa miséricordieuse bonté qui nous a choisi entre tant d'autres pour vivre d'une vie supérieure, toute privilégiée d'union à son divin cœur.

2° Que si de telles ingratitudes se multipliaient et devenaient en nous cet *état habituel* de la tiédeur, que nous venons de décrire, il ne serait plus étonnant de voir l'amour de Dieu pour nous se changer en colère. Il finirait par arrêter le cours de ses grâces, puisqu'elles sont ainsi méprisées, et alors, abandonnés de lui, nous finirons par tomber du péché véniel en des fautes mortelles. L'Esprit Saint nous en avertit en termes formels : « celui qui néglige les petites fautes tombera peu à peu dans les grandes », *Qui spernit modica, paulatim decidet* (*Eccli.*, XIX, 1).

3° Une fois que la miséricordieuse bonté de Dieu sans cesse outragée « a vomi de sa bouche » et rejeté l'âme ingrate, c'est son *endurcissement final* qui est à redouter.

Il est dit de Pharaon que, pour le punir, Dieu aveugla son cœur, *induravit Dominus cor ejus* (*Exod.*, IX, 12 ; X, 27 ; XIV, 8).

Dans cet état d'aveuglement, on risque de prendre pour véniel ce qui est mortel, la délicatesse de conscience s'émousse, le cœur s'endurcit et l'âme ressemble à un vaisseau désemparé dont la boussole affolée ne sait plus orienter sa marche dans la tempête. Et c'est ainsi que l'abus des grâces par les péchés véniels peut devenir la première source de la réprobation.

Alors même que nous serions sûrs de pouvoir éviter un si grand malheur — et l'on n'en est jamais assuré, — il est certain que le péché véniel diminue l'amitié divine et refroidit son intimité : or quelle perte que celle de l'intimité de Dieu ! En diminuant la grâce sanctifiante, ce péché gêne et paralyse l'afflux des grâces actuelles, en sorte que tout l'organisme si délicat de la vie surnaturelle en nous en devient tout languissant et comme atrophié. Or quoi de plus lamentable que cette déchéance de toutes nos énergies pour le bien !

Donc, encore une fois, gardons-nous bien d'éteindre ni même de paralyser en nous l'esprit de Dieu, *Nolite extinguere Spiritum Sanctum* ! Il n'est pas de plus grand malheur.

Article II.

Le recouvrement de la Grâce par la Pénitence.

Cependant, la grâce sanctifiante une fois éteinte dans une âme et son organisme surnaturel détruit, tout n'est pas encore perdu. Le pécheur ne doit jamais désespérer, car cette grâce peut encore revivre en lui et cet organisme *brisé peut être restauré de nouveau, grâce aux mérites infinis* de N.-S. Jésus-Christ. C'est S. Jean qui nous en avertit : « Si quelqu'un de vous tombe dans le péché, nous avons pour avocat vers le Père éternel, Jésus-Christ, la sainte Victime. C'est lui qui est l'expiation pour nos péchés, et non seulement pour les nôtres, mais ceux du monde entier » (1).

C'est la **vertu de pénitence**, à laquelle le sacrement de

(1) Filioli mei... si quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem, Jesum Christum justum. Et Ipse est propitiatio pro peccatis nostris ; non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi (*I Jo.*, II, 1 et 2).

pénitence (1) mettra le sceau officiel par l'absolution du prêtre — qui opérera cette résurrection spirituelle.

Nous ne parlerons ici que de la vertu de pénitence que nous avons omise dans la classification des vertus infuses. Nous en montrerons la *nature* et la *nécessité*.

*
* *

I. — **Sa nature**. La vertu de pénitence est une annexe de la vertu de religion, comme celle-ci est une annexe de la vertu de justice envers Dieu.

En général, se repentir c'est regretter d'avoir fait telle ou telle action, bonne ou mauvaise. Mais le repentir dont il s'agit dans la pénitence vise une action coupable, et pour le motif qu'elle est un mal et une offense à Dieu.

On peut donc définir la pénitence : *une vertu surnaturelle et morale, inclinant le coupable à détester son propre péché en tant qu'il a offensé Dieu, accompagnée du ferme propos de ne plus l'offenser et de satisfaire à sa justice*. Expliquons les cinq parties de cette définition.

Nous disons 1° que cette vertu est *surnaturelle*, au moins chez tous les chrétiens, soit qu'elle ait été infuse dans le baptême, soit qu'elle s'exerce sous l'impulsion de la grâce actuelle et pour un motif surnaturel que la foi nous enseigne : aussi son acte est-il salutaire ou méritoire du salut quand il se fait en état de grâce.

2° Nous ajoutons que cette vertu nous fait détester nos péchés propres et *personnels*, car ce n'est que par extension et dans un sens large qu'on peut être dit pénitent pour les péchés des autres, à l'exemple de Notre-Seigneur qui a bien voulu satisfaire pour les péchés du monde entier (Cf. S. Thomas, III, q. 84, a. 2, ad 3).

3° Troisièmement — et c'est là le point principal — le

(1) Sur la nature et la nécessité du *sacrement* de pénitence pour la rémission des péchés mortels — et son utilité pour les péchés véniels — voir tous les traités de *théologie morale*.

motif de notre repentir doit être l'*offense* que le péché cause à Dieu et nullement le regret des maux temporels qu'il a pu nous occasionner. Ces motifs intéressés ne suffisent jamais à un véritable acte de repentir, quoiqu'ils puissent s'y ajouter par surcroît ou lui préparer les voies. Il faut détester le péché parce qu'il est un mal qui nous éloigne de Dieu, lui déplaît, l'offense, nous expose aux peines de l'autre vie, et partant le regretter comme offense de Dieu.

Que ce regret affecte notre *sensibilité*, émeuve notre cœur, fasse couler nos larmes : cela n'est point nécessaire. Il suffit qu'il affecte notre volonté, notre ferme propos de changer de vie à l'avenir et de satisfaire à sa justice pour le passé.

4° Quatrièmement, enfin, si notre repentir est sincère, il sera accompagné du *ferme propos* de ne plus retomber dans notre péché, ou du désir efficace de changer de vie, mais il est clair que le *changement de vie*, sans aucun regret pour le péché passé, ne serait pas suffisant pour une véritable pénitence, quoi qu'en disent Luther et les protestants. Ce n'est pas ainsi que les saintes Ecritures nous montrent le vrai pénitent.

Lorsque le Psalmiste s'écrie : « L'esprit affligé, c'est le sacrifice que vous demandez, ô mon Dieu ; vous ne mépriserez pas un cœur contrit et humilié », *Sacrificium Deo spiritus contribulatus ; cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies* (*Ps.*, IV, 19) — il nous montre clairement que c'est le sacrifice du cœur que Dieu demande et qu'il exige, le sacrifice d'un cœur brisé de douleur, *nishbar* ; mot que le psalmiste répète deux fois — ou d'un cœur écrasé par le chagrin, *nidkeh* (Cf. Daniel, III, 39, 40).

Assurément le prophète dit aussi : « changez de voie », *convertimini*, mais il ajoute aussitôt « *et faites pénitence* de tous vos péchés », *et agite pænitentiam ab omnibus iniquitatibus vestris* (*Ezech.*, XVIII, 30). Le changement de vie ne suffit donc pas. D'ailleurs serait-il possible de changer de voie, sans regretter la voie précédente et la juger mauvaise ? La vraie pénitence exige donc la détestation du péché passé. Et personne n'oserait implorer le pardon d'un autre homme sans lui avoir fait ses excuses et exprimé ses regrets. Ici, c'est Dieu qui

est l'offensé, c'est donc son offense qu'il faut commencer par regretter avant de lui demander son pardon.

5° Que si le regret est vraiment sincère, le désir de réparation et de *satisfaction*, c.-à-d. de compensation équitable pour le tort causé et l'injustice commise, naîtra spontanément dans un cœur contrit. Alors la pénitence sera complète. Sans doute, Dieu pourrait nous dispenser de satisfaire et nous faire grâce de la peine encourue, mais sa sagesse, sa justice, sa sainteté même, exigent que le coupable subisse une peine et un châtiment, — au moins en règle générale. Et comme ce n'est pas au coupable de s'en dispenser, mais à Dieu seul de faire grâce, nous devons nous tenir toujours prêts à subir les châtiments providentiels que Dieu nous destine, à l'exemple du Psalmiste qui avait toujours le souvenir de son péché présent à sa mémoire : *peccatum meum contra me est semper*, afin de l'expier en toute occasion (*Ps.*, L, 5). Ce vif et habituel sentiment de pénitence — pourvu qu'il n'ait rien de scrupuleux ni de troublant — est un des plus efficaces moyens de grandir en humilité et dans toutes les vertus de la vie intérieure. Aussi n'est-ce pas sans étonnement que l'on entend parfois certains prédicateurs affirmer qu'après avoir péché il faut *oublier le passé*, alors que le saint roi David ne l'oubliait jamais.

*
* *

II. — Cette notion de la pénitence chrétienne suffirait à nous en montrer la **nécessité**. Rien de plus juste, de plus raisonnable pour le pécheur. Et cela nous explique que la vertu de pénitence ait été si souvent et avec tant d'instance, recommandée dans nos saints Livres.

Pour préparer les voies à la venue du Messie, le saint précurseur commence par prêcher la pénitence sur les rives du Jourdain et il appelle son baptême le baptême de la pénitence.

Notre-Seigneur lui-même commence ses prédications par celle de la pénitence : *Exinde cæpit Jesus prædicare et dicere : Pænitentiam agite : appropinquavit enim regnum cælorum* (*Matt.*, IV, 17). Ailleurs il menace de la damnation éternelle tous

ceux qui refusent de faire pénitence : *Si pœnitentiam non egeritis, omnes similiter peribilis* (*Luc*, XIII, 5). De même, S. Pierre, dès ses premiers discours : « Faites donc pénitence et convertissez-vous, pour que vos péchés soient effacés » : *Pœnitemini igitur et convertimini ut deleantur peccata vestra* (*Act.*, III, 19).

Avant de nous donner le précepte de la pénitence, notre divin Modèle a voulu souffrir volontairement pour nous en donner l'*exemple*. Il a été le Pénitent par excellence. Pénitent dans la crèche, dès sa naissance ; pénitent dans l'atelier de Nazareth où il mène une vie laborieuse ; pénitent à Gethsémani où il pleure les iniquités du monde avec des larmes de sang ; pénitent au prétoire et au Calvaire où il livre son corps aux tortures et à la mort.

Que l'on ne dise pas que Notre-Seigneur ayant pleinement satisfait pour nos péchés, il nous a par là même dispensé de l'obligation de faire pénitence. A cette objection S. Paul a déjà répondu : J'accomplis dans ma chair ce qui manque à la passion de Jésus-Christ, *Adimpleo ea quæ desunt passionum Christi in carne mea* (*Colos.*, I, 24). Il manque, en effet, à la pénitence du Christ son application particulière à chacun de nous. Et si cette application, par une miséricordieuse bonté du Sauveur, comporte des atténuations et des indulgences infinies, eu égard à la gravité infinie de l'offense d'un Dieu, elle ne saurait, sans être immorale, nous en dispenser complètement.

Les mérites infinis de la passion du Sauveur ne nous seront donc pas appliqués sans quelque participation à la souffrance, dans la mesure de nos forces.

Voilà pourquoi tous les saints ont eu la pénitence corporelle en singulière estime. Pas un d'entre eux qui ne l'ait pratiquée jusqu'à l'héroïsme, pas un qui n'ait accepté avec amour et en esprit de pénitence toutes les épreuves de cette vie ; pas un qui n'ait ajouté aux épreuves providentielles, des mortifications volontaires qui parfois nous étonnent et dont la seule pensée nous épouvante souvent. C'est qu'ils connaissaient le prix inestimable de la souffrance chrétienne, supportée avec amour en esprit de pénitence et en union à Jésus pénitent.

De coupables, elle nous rend justes ; elle brise les chaînes du démon et nous restitue la sainte liberté des enfants de Dieu ; et avec le pardon sur cette terre, elle nous donne le gage de la gloire éternelle, suivant la parole de saint Cyprien : *Non solum veniam Dei meretur, sed et gloriam.*

C'est ainsi que la grâce sanctifiante, après sa perte par le péché, refleurit dans une âme, et avec elle tout son cortège de ces vertus infuses et de ces dons du Saint-Esprit, qui constituent, nous l'avons dit, l'organisme surnaturel de la vie chrétienne.

QUATRIÈME PARTIE

LES MOYENS GÉNÉRAUX DE PERFECTION OU LES EXERCICES SPIRITUELS

Jusqu'ici nous avons étudié le *but* auquel nous devons tendre, ou l'idéal de la perfection chrétienne ; puis nous avons traité des *obstacles* que l'âme peut rencontrer au dedans et au dehors d'elle-même ; ensuite des *secours surnaturels* que la grâce de Dieu met à notre disposition pour contrebalancer tous les obstacles ; il nous faut encore parler des *moyens* à employer pour arriver au but et d'abord de ces moyens généraux de perfection que l'on appelle des *exercices spirituels*.

Ce mot « d'exercice », devenu classique, depuis S. Ignace, est des plus expressifs, car il indique que l'activité personnelle en est le caractère essentiel, la note dominante et en fait tout le mérite et le succès. Au contraire dans les états mystiques, c'est la passivité sous l'action de Dieu qui est la note dominante ou le ressort essentiel de la vie intérieure. Quoique reliés ensemble, car il n'y a pas de hiatus dans les œuvres de la création, ce sont là deux mondes parfaitement distincts, *deux voies* exigeant des méthodes de direction bien différentes et dont la confusion a si souvent abouti aux erreurs quiétistes, — comme nous l'expliquons longuement dans notre théologie mystique.

Or ces exercices spirituels sont de deux espèces : les uns purement intérieurs, comme l'*oraison* mentale et l'*examen* de conscience ; les autres supposent le déploiement à l'extérieur de notre activité, tels que la *confession progressive*, la *communion fréquente*, les *lectures de piété*, les *dévotions particulières*, le *règlement de vie* et enfin la pratique de la *direction* spirituelle.

Nous les étudierons plus ou moins brièvement selon leur importance relative, sans aucune prétention d'épuiser des sujets qui seraient infinis et demanderaient des volumes. Il nous suffira d'en tracer ici les lignes générales.

Nous commencerons par l'*oraison* qui est la pièce maîtresse et le grand ressort de toute vie spirituelle.

CHAPITRE PREMIER

L'Oraison mentale.

Nous exposerons sa *notion* et ses *espèces*, son *excellence* et sa *nécessité*, ses *méthodes* variées, sa *préparation* dès la veille et son *prolongement* dans tout le cours de la journée par l'exercice de la présence de Dieu. Nous parlerons ensuite des *difficultés* qu'on y peut rencontrer, notamment des distractions et des sécheresses.

Article Ier.

Nature de l'Oraison mentale. Ses espèces.

Quoique les mots de prière et d'oraison aient la même origine étymologique, *orare*, *demander*, l'usage a prévalu de réserver le mot d'oraison pour cette prière beaucoup plus riche et plus complète, qui, sans exclure la demande de secours pour tous nos besoins spirituels et temporels, la fait précéder et suivre par des considérations mentales et des affections où toutes nos facultés intellectuelles et sensibles s'exercent tour à tour ou simultanément.

On peut même dire que **son but principal** n'est plus la seule demande, mais plutôt la connaissance, l'amour et l'imitation de plus en plus parfaite de Dieu en son divin exemplaire Notre-Seigneur Jésus-Christ, et partant une union de plus en plus intime de notre vie avec sa vie. Que s'il s'y ajoute une demande, c'est plutôt pour que ce règne de Dieu en nous et dans les âmes s'épanouisse de plus en plus sur la terre en attendant sa consommation glorieuse dans le ciel : *adveniat regnum tuum* ! Toute autre demande, plus ou moins intéressée, semble alors évanouie ou passée à l'arrière-plan.

On **définit** communément l'oraison : *une élévation de notre esprit et de notre cœur vers Dieu, pour le connaître et l'aimer*

de plus en plus, nous tenir unis à Lui, et en devenir meilleurs pour sa gloire. Ajoutons, à l'usage des âmes apostoliques : *et pour rendre aussi meilleures les autres âmes*, car c'est aussi pour elles que nous devons nous sanctifier, à l'exemple du divin Maître : *pro eis sanctifico meipsum* (*Jo.*, XVII, 19). Ce n'est pas que la contemplation de Dieu ne soit pas une fin meilleure en elle-même que la vie active ou apostolique — contrairement à ce que prétendait l'erreur dite américanisme — mais parce que la bonté la plus pure et la plus haute est communicative d'elle-même — *bonum est sui diffusivum* — et qu'elle aime à déverser son trop plein autour d'elle pour communiquer ses richesses sans risquer de s'appauvrir. La création du monde par l'Etre qui se suffit à lui-même, puisqu'il est le Bien et la Béatitude infinis, et sa rédemption par le sang du Sauveur, en sont un des plus beaux exemples.

Ainsi, pour nous unir à Dieu, l'oraison a **trois mouvements** : 1° le raisonnement qui nous le fait connaître ; 2° les affections qui nous le font aimer ; 3° les résolutions de la volonté qui nous le font imiter ; — plus un mouvement de retour vers les autres hommes, pour les aider à se sanctifier avec nous.

L'énumération des différentes **espèces** d'oraison va nous en faire encore mieux saisir la nature. Nous allons les classer par ordre de dignité ou de perfection, qui n'est pas toujours celui du mérite personnel. Ce mérite, nous l'avons vu, ne correspond en effet qu'au degré de charité avec lequel on accomplit les plus humbles actions comme les plus nobles.

1° Au plus bas degré de l'échelle, nous trouvons la **prière vocale** — prière non seulement de demande, mais de louange, d'admiration, d'humble soumission, etc. — exprimée dans des formules lues ou récitées lentement et plus ou moins méditées. C'est l'oraison la plus simple, celle des commençants. En lisant ou en récitant, ils n'ont besoin de rien produire d'eux-mêmes, mais de s'assimiler les pensées et les sentiments d'autrui.

2° Un peu plus haut, se trouve la **méditation** sur un sujet donné. Ici l'effort personnel est plus grand. Dégagé des lisières de toutes les formules lues ou apprises par cœur, celui

qui médite est seulement guidé par certaines méthodes qui lui apprennent à développer son sujet, c'est-à-dire à passer d'une considération à une autre, logiquement et méthodiquement, puis à passer des considérations pures aux affections, et des affections aux résolutions pratiques. Mais dans ce second stade, c'est le raisonnement qui domine encore et non le sentiment.

3° Les **affections pieuses** domineront au contraire dans le troisième stade. L'esprit, déjà assez convaincu par des raisonnements mille fois répétés, cédera la parole au cœur, qui s'épanchera aux pieds du bon Maître, en sentiments d'adoration, d'admiration, de louange, d'actions de grâce, d'amour, de joie ou de compassion, suivant la nature du mystère sur lequel on médite ; enfin en pieux colloques avec le Bien-Aimé. C'est l'oraison *affective*.

4° Enfin dans un stade encore plus relevé, tout va se simplifier. Les convictions sur les grandes vérités chrétiennes étant suffisamment établies, depuis très longue date, l'effort du raisonnement devient inutile, et il diminue jusqu'à se supprimer tout à fait. La vérité étant déjà découverte, il suffit de la contempler d'un regard très simple. Inutile aussi la multiplicité trop grande des affections : une affection unique, celle de l'amour, par ex., suffit, et même il est bien inutile de l'exprimer à grands renforts de discours : c'est en l'aimant qu'on dit à Dieu qu'on l'aime.

Telle est l'oraison de **simple vue ou de simplicité**, si bien décrite et réglée par Bossuet. On l'appelle aussi *contemplation acquise*, parce que tous les pieux fidèles peuvent l'acquérir ou en mériter la grâce et la pratiquer, au moins pendant quelques instants, et partant en contracter l'habitude, à ce point qu'ils entrent en contemplation dès qu'ils le désirent : il leur suffit par exemple de se mettre en la présence de Dieu (1).

(1) Cf. S. Jean de la Croix, *Œuvres*, p. 154 (édit. critiq.), où le Saint explique longuement comment, par la répétition des actes, l'habitude se contracte. Dès qu'elle est acquise, dit-il, « aussitôt que l'âme se met en la présence de Dieu, elle entre en possession actuelle d'une connaissance confuse, amoureuse, pleine de paix et de calme, dans laquelle elle boit à longs traits... sans qu'il soit nécessaire d'amener ces eaux par les aqueducs des considérations... ».

Les grands mystiques, comme Denys le Chartreux, nous ont même enseigné des recettes pour acquérir ce genre de contemplation : *Sunt quædam industriæ ad hoc non modicum conferentes* (1).

Cette contemplation acquise a l'air d'un simple repos de l'esprit et du cœur, mais en vérité ce repos n'est pas complet, car la fixité du regard — serait-elle absolument complète, ce qui est rare — chez le contemplatif, lui demande toute son énergie d'adhésion, ne serait-ce que pour le protéger contre les divagations.

Nous ne sortons donc pas encore des voies actives de l'ascère chrétienne. Dans les voies mystiques, au contraire, il y a beaucoup plus qu'un relâchement et un repos, il s'ajoute un élément passif — entièrement passif — où « c'est Dieu qui fait tout » — une ligature de notre activité propre — si bien décrite par Benoît XIV, à la suite de Se Thérèse et S. Jean de la Croix. C'est une « *touche* » divine, passive comme le sens du toucher, produisant une empreinte (ou *espèce impresse*) infuse par Dieu dans l'esprit et le cœur, leur communiquant des connaissances nouvelles et un amour nouveau, qu'on ne peut même pas comprendre sans les avoir éprouvés. Grâce insigne, que personne ne peut acquérir ni mériter, comme l'enseigne Se Thérèse, *no se puedo acquirir*, pas plus que le jardinier, dit-elle, ne mérite que l'eau du ciel arrose son jardin. C'est la contemplation **infuse** ou par espèces impresses infuses (2).

Or cette empreinte du divin dans nos âmes est de notre part toute passive ; ce n'est pas un *acte*, mais un *état reçu*, quoiqu'elle soit excitatrice d'actes vitaux encore plus énergiques, et c'est là l'élément caractéristique qui suffit à distinguer la contemplation mystique ou par espèces infuses, d'avec les contemplations communes ou actives, acquises par notre effort dans les voies ascétiques.

D'où il suit qu'on peut enseigner et apprendre à faire les

---

(1) Denys le Chartreux, *Opera omnia*, Tornaci, 1892. *De contemplatione*, t. XLI, p. 129c, 162b,b'.

(2) Cf. Benoit XIV, dans nos *Phénomènes mystiques* t. I, p. 58 et suiv.

oraisons actives ou militantes, tandis qu'on n'enseigne pas, on n'apprend pas à *faire* les oraisons *passives* : c'est contradictoire et cette contradiction est la pierre de touche de tous les faux mystiques qui prétendaient en donner le secret. Aussi S. Thomas, après Denys le Mystique, les appelle-t-il *indocibiles* ou impossibles à enseigner. C'est à peine si l'on peut comprendre leur nature sans les avoir éprouvées, selon le mot de l'Apocalypse : Personne ne connaît que celui qui reçoit : *Nemo scit nisi qui accipit* (1).

Nous nous limiterons ici aux quatre oraisons actives, décrites ci-dessus, renvoyant le lecteur pour les autres à notre traité de Théologie mystique.

Remarquons seulement que notre classification des oraisons actives n'a rien d'absolu. Il y a du plus ou du moins dans ces quatre degrés et chacun d'eux, bien loin d'être une prison d'où il est défendu de sortir, est un progrès sur le degré inférieur et une invitation à monter encore plus haut. Chaque étape est un jardin ouvert. On y reste tant que l'on s'y trouve bien et qu'on en retire un véritable profit spirituel. Ainsi les premières suffisent à ceux qui aiment les allées bien alignées, les plates-bandes où chaque fleur est à sa place. Mais ces allées se continuent plus loin et plus haut dans des bois ombreux et profonds, où l'on est libre d'aller faire des excursions et se reposer, si l'attrait de la grâce vous y invite, et si le succès ou le profit spirituel vous en récompense.

Article II.

Excellence et nécessité de l'Oraison.

Tous les saints et les maîtres de la vie spirituelle sont unanimes à célébrer **l'excellence** de la pratique habituelle de l'oraison pour atteindre à l'idéal de la perfection chrétienne. Et cette unanimité, qu'il est rare de rencontrer sur bien des pratiques de dévotion, chères aux uns et critiquées par d'autres, est une autorité impressionnante.

(1) *Apoc.*, II, 17.

Non seulement tous les saints, ou tous ceux qui ont fait profession de vie parfaite, ont estimé de la sorte l'oraison, mais ils l'ont pratiquée constamment, y consacrant de longues heures du jour et même de la nuit, nous montrant ainsi par leur exemple l'efficacité souveraine de cette pratique.

La **raison** en est facile à comprendre et nous allons en demander l'explication à S. Thomas. « La cause productive de la dévotion, dit-il, est du côté de l'homme la méditation ou contemplation. La dévotion, en effet, comme nous l'avons expliqué, c'est l'acte même de la volonté se donnant promptement au service de Dieu, ou la perfection chrétienne en acte. Or tout acte de la volonté procède d'une vue de l'intelligence ou d'une méditation, car le bien reconnu par l'intelligence est le seul objet de la volonté... Et c'est pourquoi il est nécessaire que la méditation engendre la dévotion, puisque c'est par la méditation que l'homme conçoit l'idée de se donner au service de Dieu. Pour cela il lui faut méditer deux choses : d'une part la bonté divine et ses bienfaits... et cette première considération excite l'amour qui est mère de la dévotion ; d'autre part, l'indigence de l'homme et le besoin qu'il a du secours de Dieu... et cette deuxième considération bannit toute présomption qui l'empêcherait de se donner totalement à Dieu en se confiant en lui-même » (1).

En deux mots : c'est l'intelligence seule qui, par la méditation des bontés de Dieu, peut ouvrir le cœur de l'homme et l'enflammer à son service. Se livrer au service de Dieu sans la méditation serait donc un vrai miracle : *nihil volitum, nisi præcognitum*. Elle est donc **nécessaire** à la vie chrétienne.

C'est aussi l'affirmation du pieux Gerson : « A moins d'un miracle, dit-il, sans l'exercice de la méditation, personne ne peut atteindre à la droiture de la vie chrétienne » (2).

« Sans la méditation de ta Loi, confessait le saint roi David, je me serais probablement perdu. » — « Sans la méditation,

(1) *Sum.*, 2a 2æ, q. 82, a. 3.
(2) Absque meditationis exercitio, nullus, secluso miraculo, ad rectissimam religionis normam attingit.

ajoutait-il, mon cœur s'est desséché pour avoir oublié de manger son pain quotidien » (1).

« Sans oraison, point de progrès dans les vertus », s'écriait à son tour S. Bonaventure (2), et tous les ouvrages des maîtres de la vie spirituelle sont remplis de maximes semblables : « Qui abandonne l'oraison déserte la voie du salut » ; — « Une journée sans oraison est une journée perdue » ; — « Une vie sans méditation est une traversée sans boussole »; etc.

Avec la méditation, au contraire, nous retrouvons notre boussole et l'orientation de notre marche vers l'éternité. « Jamais, ô mon Dieu, je ne cesserai de méditer vos jugements, s'écriait le Psalmiste, parce que c'est là pour moi la source de vie » (3).

Par elle, on goûte Dieu, et lorsque le cœur est rempli de son amour, tout ce qui semblait difficile et impossible devient facile et doux à un cœur généreux. Elle nous excite à l'horreur du péché, à la fuite du monde et de ses scandales, à la défiance de soi-même et à la confiance en Celui qui nous fortifie de sa grâce. Par elle, nous nous formons peu à peu à la pratique des vertus, à la pureté d'intention dans chacune de nos actions, à la sévérité pour nous-mêmes et à la charité pour nos frères. La pratique de l'oraison quotidienne devient ainsi ce qu'il y a de plus doux dans nos exercices de piété. Elle est chaque matin le soleil qui se lève pour éclairer et réchauffer le reste de la journée. Elle nous ouvre le ciel, et nous y fait monter en esprit : *Oratio est ascensio mentis in Deum*, dit S. Jean Damascène ; c'est un entretien intime avec Dieu, *familiare cum Deo colloquium*, dit S. Grégoire de Nazianze ; c'est l'union de l'âme avec le souverain bien, *conjunctio hominis et Dei*, poursuit S. Ephrem ; c'est la vie des anges commencée sur la terre. Quoi de plus excellent et en

---

(1) Nisi quod lex tua meditatio mea est, tunc forte periissem (*Ps.*, CXVIII, 92). — Aruit cor meum, quia oblitus sum comedere passem meum (*Ps.*, CI, 5).

(2) Frustra profectus virtutum sine oratione speratur (S. BONAVENTURE, *Spec. discipl.*).

(3) In æternum non obliviscar justificationes tuas, quia in ipsis vivificasti me (*Ps.*, CXVIII, 93).

même temps nécessaire, puisque c'est l'idéal même de la perfection chrétienne ?

*
* *

Cependant cette *nécessité* de l'oraison n'est **pas la même pour tous** ni au même degré pour tous. Et puisqu'il y a quatre degrés d'oraison commune, leur distinction déjà faite va nous permettre quelques précisions utiles.

Le **premier degré**, celui de la récitation lente et plus ou moins méditée de certaines formules de prières, est évidemment nécessaire à tous, fidèles, laïcs, prêtres ou religieux : aucun ne pourrait s'en croire dispensé, puisque c'est un *minimum* de prière. Bien plus, c'est la seule forme possible d'oraison pour les esprits incultes et bornés, incapables de suivre un long raisonnement, qui doivent néanmoins atteindre leur fin dernière et arriver au salut. Si rudimentaire qu'il soit, ce mode d'oraison peut être strictement suffisant pour élever l'âme vers Dieu, l'honorer, l'adorer, le remercier, l'aimer et implorer son secours... en un mot, pour vivre en véritable chrétien.

Les **second et troisième modes** d'oraison, qui sont au fond les mêmes et ne se distinguent que par la prédominance des considérations sur les affections ou des affections sur les considérations — l'un ou l'autre — nous semblent nécessaires pour toutes les personnes qui ne sont ni incultes ni bornées, et à plus forte raison pour tous ceux qui aspirent, par état ou par attrait, à la perfection chrétienne, et sont capables de bien faire ces oraisons.

Pour les gens du monde, assurément, la nécessité est moins stricte, la méditation quotidienne ne leur est pas imposée, sa durée encore moins. Et cependant qui pourrait les en dispenser complètement ? Osons donc affirmer que tous les chrétiens, même au milieu des affaires du monde, sont obligés de faire, au moins quelquefois, une courte oraison, parce que l'oraison leur est nécessaire pour s'acquitter de leurs devoirs d'état ou de leurs devoirs généraux de chrétiens — et telle-

ment nécessaire que, sans elle, il est non seulement difficile, mais moralement impossible d'y satisfaire. En effet, sans la réflexion qu'elle implique sur les grandes vérités de la religion et du salut, il est impossible que la vie ne marche pas à l'aventure, sans boussole et sans de lourdes chutes ; impossible que l'on parvienne et surtout que l'on se maintienne dans une vie vraiment chrétienne, non seulement très parfaite, mais encore très médiocre et commune. Voilà ce que le simple bon sens affirme et que l'exemple lamentable de tant de chrétiens, qui ne sont plus chrétiens que de nom, prouve surabondamment.

A plus forte raison, cette nécessité s'impose-t-elle avec une rigueur plus stricte à toutes les personnes qui, par état, ont embrassé une vie parfaite, surtout à celles qui ont charge d'âmes et ont l'obligation de se sanctifier pour sanctifier les autres, à l'exemple de Notre-Seigneur, qui le premier a voulu se sanctifier et s'immoler pour nous : *pro eis sanctifico meipsum* (*Joan.*, XVII, 19).

La pratique universelle de toutes les communautés religieuses et aussi de tous les prêtres réguliers et fervents est de consacrer chaque matin à l'oraison au moins une demi-heure, parfois une heure. Et les plus parfaits, nous le savons, y ont consacré des heures entières, en les dérobant parfois au sommeil de la nuit, lorsque les occupations de la journée devenaient surabondantes. Notre-Seigneur, le premier, nous en a donné l'exemple : *Et erat pernoctans in oratione Dei* (*Luc*, VI, 12).

C'est qu'on n'a jamais pu concevoir la vie parfaite sans le soutien de l'oraison : considérations et affection sont le double mouvement de la respiration et de la vie chrétienne de l'âme. Ne pas les pratiquer, ne pas les aimer et les rechercher, c'est rester étranger à la perfection ; c'est priver son âme des réconforts et des consolations spirituelles dont elle a besoin pour vivre, et dont la source principale est dans l'oraison ; en un mot, c'est lui couper les ailes qui nous élèvent en haut, bien au-dessus du terre à terre des mondains.

Au contraire, suivant S. Augustin, tout l'art de bien vivre

ou de vivre saintement est dans la pratique de l'oraison : *Recte novit vivere, qui recte novit orare* (*Hom.*, 4, ex. 50).

Et sainte Thérèse, que l'on peut appeler le docteur de l'oraison, compare les effets de l'oraison à ceux de l'eau qui purifie, rafraîchit et désaltère ; éteint les feux de la concupiscence, lave l'âme de ses souillures, et étanche la soif ardente qu'elle a de Dieu (*Chemin*, ch. XIX).

*
* *

Reste à parler du **quatrième mode** de l'oraison commune ou de la *contemplation acquise*. Est-elle nécessaire ? Nous ne dirons rien ici de la contemplation passive et *infuse* ou par espèces infuses. Ce serait sortir de notre sujet et nous renvoyons à notre *Traité de Mystique*. Mais le lecteur pourra conclure de lui-même — malgré les exagérations énormes de certains mystiques contemporains — que la contemplation infuse impliquant un élément complètement passif, hors de la portée et des efforts de l'homme, et dépendant uniquement du bon plaisir de Dieu, il ne saurait être question de l'imposer à l'homme comme nécessaire ni à son salut, ni à sa perfection.

Cette non-nécessité de la contemplation passive ou infuse est expressément formulée dans le 22e article d'Issy, signé par Fénelon et Bossuet (1), ainsi que dans le traité de l'oraison de Benoît XIV. L'école carmélitaine, fidèle disciple de S. Thomas, de Se Thérèse et de S. Jean de la Croix, la met au-dessus de toute discussion, puisqu'elle n'admet même pas la nécessité absolue de la contemplation acquise, comme nous allons l'expliquer.

Il s'agit donc ici uniquement de la contemplation active ou acquise par la répétition des actes et l'habitude. Est-elle donc nécessaire, sinon pour arriver au salut — tout le monde

(1) « Sans ces oraisons extraordinaires (de simple présence, de remise, de quiétude...) on peut devenir un très grand saint et atteindre la perfection du christianisme. » — Ces 34 articles d'Issy, promulgués dans l'*Ordonnance* du 16 avril 1695, en tête de l'*Instruction sur les états d'oraison*, reçurent l'approbation de l'archevêque de Paris et le Bref laudatif d'Innocent XII à Bossuet (6 mai 1697).

est d'accord — du moins pour atteindre à la perfection de la vie chrétienne ? Et la question se pose soit pour certains ordres religieux qui font une profession spéciale de la vie contemplative, comme l'ordre du Carmel ; — soit pour les religieux, les prêtres ou les fidèles, qui n'ont aucune obligation spéciale d'y tendre.

D'abord pour ceux-ci et d'une manière générale, nous répondons que la pratique de la contemplation active ou acquise n'est nullement nécessaire à la perfection. Sans doute, au point de vue de la perfection *psychologique*, l'intuition contemplative est plus parfaite que le raisonnement. Aussi S. Thomas répète-t-il souvent que, par l'intuition, l'homme commence à ressembler aux anges qui ne raisonnent pas (1). Mais il s'agit ici de la perfection *morale*, du mérite et de la sainteté ; et alors elle ne s'impose plus comme nécessaire.

La **première preuve** et la meilleure que nous puissions en donner est qu'elle n'est pas accessible à tous, alors que tous sont appelés par le baptême à la sainteté : *Sancti,electi sancti*, répète saint Paul à tous les fidèles.

En effet, tous les tempéraments ne sont pas également aptes à la contemplation. C'est là une remarque déjà faite par S. Grégoire, Denys le Chartreux, Alvarez de Paz, et souvent redite après eux. « Il y a des parfaits, dit Alvarez, à qui Dieu refuse ce don parce qu'ils n'ont pas le tempérament assez calme pour la contemplation » (2).

Tous en effet n'ont pas l'étoffe des mystiques, soit à cause de la lenteur de leur esprit, soit à cause de leur nature inquiète et mobile. Or la grâce de Dieu, bien loin de détruire la nature, ne fait que l'élever en la transfigurant, sans la forcer, à moins d'un miracle.

Le **second argument**, qui est de S. Thomas, c'est que la perfection chrétienne, qui est tout entière dans la divine charité, peut s'acquérir d'une autre manière que la contem-

(1) Hæc est differentia inter hominem et angelum, quod angelus simplici apprehensione veritatem intuetur, homo quodam processu ex multis pervenit ad intuitionem simplicis veritatis (2a 2æ, q. 180, a. 3, c).

(2) Alvarez de Paz, *De inquisitione pacis*, t. III, p. 1692 (éd. de Mayence).

plation. Les œuvres de la vie active et apostolique, en effet, sont aussi un exercice de l'amour de Dieu, une autre forme du même amour, et participent à sa perfection, surtout s'il s'y joint, comme de droit, l'exercice de l'oraison quotidienne. Aussi S. Thomas prend-il la défense de cette forme de la vie religieuse contre ceux qui prétendaient l'exclure de la perfection (2a 2æ, q. 188, a. 2). Elle est au contraire, dit-il, une forme excellente de la charité divine.

Le saint Docteur appuie aussi son argumentation sur l'Ecriture, et surtout sur le texte de l'apôtre S. Jacques (I, 27), proclamant l'excellence et la perfection des œuvres de la vie active : *Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem hæc est : visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum, et immaculatum se custodire ab hoc seculo.* Notre-Seigneur avait déjà enseigné l'équivalence de l'amour de Dieu et des hommes lorsqu'il affirmait solennellement : « Tout ce que vous aurez fait en mon nom au plus petit d'entre vos frères, c'est à moi-même que vous l'aurez fait. » *Quandiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis* (*Matt.*, XXV, 40).

Dans une réponse aux objections, S. Thomas ajoute cette explication profonde : l'action en vue de Dieu a sa racine dans la contemplation de Dieu, et ne saurait être privée des mérites de la contemplation (1). La volonté, en effet, suit l'acte de l'intelligence et participe à sa perfection.

Du reste, qui oserait soutenir que le missionnaire, en accomplissant des travaux héroïques ou en subissant le martyre, exerce la charité d'une manière moins parfaite que l'humble carmélite dans son oraison contemplative ?...

Quant aux religieux des ordres contemplatifs, comme les Carmes, qui par le texte même de leurs constitutions font profession en premier lieu de vie contemplative et en second lieu de vie active (2) — la contemplation acquise est-elle absolument nécessaire à leur perfection ?

---

(1) Dum religiosi operibus vitæ activæ insistunt, intuitu Dei, consequens est quod in eis actio ex contemplatione divinorum derivetur ; unde non privantur omnino fructu contemplationis vitæ (2a 2æ, q. 188, a. 2, ad 1).

(2) Notre ordre a pour fin principale la contemplation et l'amour des choses

Nous nous contenterons pour toute réponse de citer les déclarations d'un religieux carme, porte-parole, en ce moment, le plus autorisé de la tradition carmélitaine. « Il faut bien observer, dit-il, que la *contemplation n'est pas nécessaire au salut* ; ni nécessaire à ceux qui *doivent* tendre à la perfection (même par état), car on peut acquérir cette perfection par les œuvres de la vie active (*Sum.*, 2a 2æ, q. 188, a. 2) ; à plus forte raison si la vie est mixte et s'il s'y joint la méditation quotidienne alliée à l'intense ferveur qu'engendre la pratique des *Exercices* de S. Ignace. Il suffit que les Pères ne gênent pas les âmes qui *doivent* tendre à la contemplation, ou celles que Dieu y appelle, et qui sont libres de suivre leur attrait... C'est pourquoi, ajoute-t-il, l'abbé Sandreau n'est pas admis à voir « *une déviation de la doctrine mystique traditionnelle* » (*Vie d'union à Dieu*, p. 464 et suiv.) dans le refus d'une grande partie des membres de la Société de Jésus de se livrer à la contemplation ; ils n'y sont pas *tenus*... On ne peut imputer à la Compagnie de l'avoir fait « dévier » (1).

On ne saurait mieux dire, et le R. P. a soin d'ajouter que telle est « la *tradition unanime* du Carmel reformé », comme en a témoigné le grand Congrès carmélitain du 1er mars 1923.

Cependant nous **accordons** volontiers que, pour certaines âmes vraiment mystiques par la délicatesse de leur sensibilité et de leur tempérament, le passage de l'oraison affective à la contemplation acquise est tout naturel et comme spontané. Dès que les considérations ont mis en lumière un des attributs divins, un trait de la Vérité, de la Bonté, de la

---

divines ; et pour fin secondaire, l'action... potior ejus pars rerum divinorum contemplatio et amor ; posterior autem actio » (N° 2 du Prologue des Constitutions approuvées et confirmées par Urbain VIII, 22 mars 1631). « Il s'agit, ajoute le P. Marie-Joseph, de la contemplation *acquise* qui pouvait seule être proposée comme fin à tout l'ordre du Carmel : la contemplation *infuse* restant un privilège dispensé au petit nombre selon le divin bon plaisir. » *Etudes carmélitaines*, janv.-avril 1920, p. 17).

(1) *Etudes carmélitaines, ibid.*, p. 30. Art. du Père Marie-Joseph du Sacré-Coeur, qui réfute longuement les nouveautés de M. Saudreau, au nom de la tradition carmélitaine, après en avoir « longtemps gémi en silence » (p. 3, 4, 30, 36, 38, 39, etc.).

Beauté de Dieu, elles ne peuvent s'empêcher de s'y arrêter, de s'y complaire, autant qu'il est possible, dans une vue simple et amoureuse, et d'acquérir ainsi peu à peu l'habitude de la contemplation, dans un repos très suave et très fécond. Alors, comme dit Tauler, « elle demeure suspendue, dénuée de tout ici-bas, au gibet de l'amour ». Quoi de plus sublime et de plus parfait ? Gardons-nous bien de mettre obstacle à ce saint exercice, si Dieu en donne l'attrait ; mais gardons-nous encore davantage de le déclarer nécessaire à la perfection et d'y pousser toutes les âmes pieuses : nous ne réussirions qu'à multiplier les visionnaires et les faux mystiques.

Article III.

Les méthodes d'Oraison.

Puisqu'il y a quatre degrés d'oraison commune, nous poserons la question des méthodes pour chacun d'eux.

Au premier degré d'oraison, celui des formules de prières lentement récitées et plus ou moins méditées, il n'y a pas de méthode proprement dite. La suite du texte que l'on récite est un fil conducteur qui se suffit à lui-même et en tient lieu.

On peut seulement donner quelques conseils pratiques.

1° Avant ce pieux exercice, il faut se recueillir, se mettre en la présence de Dieu et préférer une position du corps qui favorise la piété, comme se tenir à genoux, s'il est possible.

2° Pendant la prière, ne pas céder volontairement aux distractions, et se les reprocher sévèrement.

3° En terminant, il importe de s'exciter à de pieux sentiments d'humilité, de contrition, de ferme propos, et prendre quelque bonne résolution pratique pour la journée même.

Les deuxième et troisième degrés d'oraison devenant beaucoup plus compliqués, par leur mélange à des degrés variés de raisonnements et d'affections, l'aide d'une méthode, nous indiquant le fil des idées ou des sentiments, paraît indispensable — à la condition toutefois d'être une aide qui nous guide et nous soulage, sans jamais devenir une chaîne qui

nous paralyse et nous entrave. Le Saint-Esprit soufflant où il veut, il serait bien téméraire à l'homme de lui tracer un chemin obligatoire absolument uniforme.

Cette remarque capitale une fois faite, on ne s'étonnera plus de voir les méthodes artificielles de l'homme si nombreuses et si variées. Il s'agit de tracer un programme ou un canevas à toutes les puissances de l'esprit et du cœur, et les combinaisons possibles en sont infinies. Seules, les plus pratiques et les plus utiles ont survécu à leurs inventeurs, surtout dans les ordres religieux où les traditions familiales sont plus tenaces.

Chacune de ces familles a la sienne, qu'elle conserve pieusement, et toutes ont donné des fruits excellents. On peut dire d'elles ce qu'on a dit des constitutions politiques : « elles valent ce que valent les hommes qui les appliquent ». Entre des mains habiles et bonnes, les médiocres elles-mêmes peuvent donner d'excellents résultats.

Impossible de les expliquer toutes, pas même de les énumérer. Les plus connues sont celles de S. Ignace, de Se Thérèse et de S. Sulpice.

Nous allons brièvement résumer la troisième, sans aucune prétention de mésestimer les deux premières, ou de ne leur accorder qu'un second rang. Une vieille habitude personnelle ou une plus grande expérience sera notre excuse, s'il en était besoin, auprès de certains lecteurs.

*
* *

Méthode de Saint Sulpice. Elle comprend trois parties : les *préludes*, le *corps de l'oraison* et la *conclusion*.

I. Les *préludes* consistent : 1° à se mettre en la présence de Dieu par un acte de foi ; 2° à produire des actes de contrition et d'humilité en récitant le *Confiteor* ; 3° et des actes d'abandon à Notre-Seigneur et à son divin Esprit : *Veni, Sancte Spiritus...*

II. Le *corps de l'oraison* se compose de trois points : *adoration*, *communion*, *coopération*. Voici en quoi ils consistent :

1° Contempler notre divin modèle : c'est l'*adoration*, avec les autres sentiments que sa vue nous inspire : admiration, louange, action de grâces, amour, joie ou compassion, suivant la nature des mystères contemplés.

2° Nous efforcer d'en attirer la grâce dans nos cœurs : c'est la *communion*. Pour cela, nous bien convaincre de la nécessité de cette grâce, du besoin que nous en avons, et la demander avec confiance. Cette *conviction* qu'il nous est nécessaire de l'acquérir est de la plus haute importance, surtout pour les commençants. Aussi doivent-ils insister davantage sur les considérations et les raisonnements proposés par le sujet d'oraison, sans jamais oublier cependant le *retour sur soi* et la *demande* fervente.

3° Enfin la *coopération* aux inspirations de la grâce par de bonnes résolutions qui doivent être *particulières* et non pas générales, *présentes* pour la journée même, *efficaces* ou très précises, *humbles* et sans présomption, *confiantes* en N.-S. en qui nous pouvons tout, et souvent *réitérées* pour ne pas les oublier.

III. La *conclusion* de l'oraison consiste à remercier Dieu des bonnes pensées qu'il vient de nous suggérer dans l'oraison, à lui demander pardon de nos fautes dans ce saint exercice, à le prier de bénir nos résolutions, à faire le *bouquet spirituel*, suivant le conseil de S. François de Sales (1), et à remettre le tout entre les mains de la Se Vierge, par le *Sub tuum præsidium*.

Cet abrégé de la méthode d'oraison de S. Sulpice paraîtra tout d'abord un peu compliqué, mais il en est ainsi de toutes les autres méthodes et en général de tous les exercices, même des exercices militaires. L'analyse détaillée de tous leurs mouvements les plus minutieux nous effraye, mais dès qu'on passe de la théorie à la pratique, tout se simplifie et avec un peu d'habitude devient facile, presque automatique et finalement agréable, parce que la méthode a logiquement enchaîné tous les détails dans une parfaite unité où l'esprit se complaît.

(1) *Introd. à la vie dévote*, 2e partie, ch. VII.

Le lecteur trouvera un abrégé plus complet de la méthode de S. Sulpice dans le *Manuel du séminariste* par M. Letourneau (p. 51-76, chez Lecoffre) et dans la *Méthode d'oraison du Séminaire S. Sulpice* par le même auteur (1).

*
* *

Le quatrième degré de l'oraison commune, l'oraison de *simple regard* ou contemplation acquise, à cause de la simplicité même de son acte, n'a pas besoin de méthode proprement dite, puisqu'il n'y a plus d'actes discursifs à diriger.

Il y a seulement lieu à quelques conseils généraux que Bossuet a fort bien développés dans son 7e Opuscule sur la *Manière courte et facile pour faire l'oraison en foi et simple présence de Dieu* que tous doivent connaître.

Premier conseil et peut-être le plus important. Un directeur sage ne doit jamais permettre cette forme d'oraison à un pénitent qui ne présenterait pas les trois signes d'appel énumérés par S. Jean de la Croix :

1° Impuissance à méditer et à faire usage de l'imagination (il s'agit, bien entendu, d'une impuissance véritable, et non d'une paresse) ;

2° Impuissance d'appliquer l'imagination et les sens aux choses particulières, intérieures ou extérieures ;

3° Aptitude et plaisir à se tenir dans une attention amoureuse à Dieu, sans considération particulière, en grande paix intérieure et quiétude, sans aucune multiplication des actes de l'entendement ou de la volonté.

« L'âme ne pourrait avec sécurité, ajoute le même saint, laisser la méditation pour entrer dans la vie contemplative

---

(1) La méthode du *Carmel* a cinq parties : 1° la *préparation* ; 2° la *méditation* qui a pour but d'embraser la volonté et d'engendrer les affections ; 3° l'*action de grâce* ; 4° l'*offrande* ; 5° la *demande*.

La méthode d'après S. Ignace a trois parties : 1° les *préludes* (le sujet à méditer ; la construction du lieu ; la grâce à demander) ; 2° le *corps de la méditation* (exercice de la mémoire, de l'entendement, de la volonté) ; 3° *conclusion* de la méditation (récapituler et confirmer les résolutions prises). — Voir les développements par le P. de Roothaan, à la suite des *Exercices*.

et s'abandonner à l'Esprit de Dieu, si elle ne trouvait pas en elle-même ces trois signes réunis » (1).

Deuxième conseil. Une fois entrée dans la contemplation acquise, l'âme ne doit pas exclure tout retour à la méditation. Loin de là. D'abord parce qu'elle est la porte d'entrée ordinaire ou le début de la contemplation acquise ; ensuite parce qu'elle est le remède aux distractions et qu'elle nous y ramène doucement, lorsque la contemplation vient à nous échapper ; enfin — suivant la parole de Se Thérèse — parce qu'il n'est pas de si haut degré de la contemplation, qui puisse nous dispenser de « revenir souvent aux commencements », et de produire des actes successifs de foi, d'espérance, de charité et de toutes les vertus (2).

Troisième conseil. Les illusions étant fréquentes dans ce genre d'oraison, il faut recourir souvent au directeur, qui en jugera d'après le critère de Notre-Seigneur : « On doit juger de l'arbre par ses fruits ». Il s'agit ici des fruits de sainteté, dont les vertus héroïques sont le signe ; et parmi ces vertus celles dont le critère le plus sûr sont l'humilité et l'obéissance qui en dérive. Si l'âme n'est pas obéissante, on ne doit point ajouter foi à ce qu'elle raconte se passer en elle. Si l'âme ne pratique pas l'humble mépris de soi avec le désir ardent d'être méprisé, comme Notre-Seigneur, l'illusion n'est pas douteuse.

On voit par là combien le directeur doit se tenir en garde contre l'orgueil et la vanité si naturelle aux personnes du sexe. Leur vive imagination les trompant, elles se figurent aisément être très avancées dans la vertu et favorisées des dons célestes les plus extraordinaires. C'est le grand critère de l'humilité qui les démasquera.

Pour cela, que le directeur évite de paraître les estimer au-dessus des autres, et surtout de les consulter et de recourir

---

(1) *La montée du Mont Carmel*, édition critique, l. II, ch. XI (ou XIII ailleurs). Ces trois signes qui s'appliquent directement à la contemplation infuse s'appliquent aussi à la contemplation acquise.

(2) Cf. S. JEAN DE LA CROIX, *Montée*, l. I, ch. XIII, p. 163 et suiv. de l'édit. critiq.

à leurs lumières sur le présent, encore moins sur l'avenir. Par ces imprudences, il pourrait devenir cause de leur perte.

Article IV.

Préparation et Prolongement de l'Oraison.

Quelles que soient les méthodes adoptées pour faire oraison, il importe souverainement de la préparer à l'avance, et, après l'avoir faite, d'en prolonger la vertu pendant le reste du jour.

Sa **préparation prochaine** est indispensable, suivant la maxime du sage : aide-toi, et le Ciel t'aidera. Se présenter à l'oraison sans l'avoir préparée, ce serait vouloir tenter Dieu témérairement, en comptant sur des inspirations d'En-Haut, qui ne nous sont nullement dues, et que nous ne devons jamais escompter. L'Esprit-Saint nous en avertit formellement : *Ante orationem... noli esse quasi homo qui tentat Deum* (*Eccli.*, XVIII, 23).

La préparer, dès la veille au soir, en lisant un sujet d'oraison, c'est la coutume habituelle de tous ceux qui la pratiquent chaque matin, après le réveil et la prière quotidienne. Les heures de la nuit qui s'écoulent entre ces deux moments, et le sommeil lui-même, surtout à cause du calme qui les entoure, permettent à cette lecture du soir de pénétrer plus profondément dans la mémoire de la conscience et de la subconscience, où les idées emmagasinées travaillent à notre insu et se réveillent le lendemain matin avec une fraîcheur et parfois une richesse de détails surprenante, grâce à un commencement automatique d'élaboration nocturne. En outre, de l'aveu de tous les physiologistes, ce que l'on a ainsi appris se retient mieux et se grave plus profondément dans nos âmes. La veille au soir est donc le meilleur moment pour préparer son sujet d'oraison.

Sa **préparation éloignée**, signalée dans tous les manuels de piété, consiste : 1° en une entière pureté de cœur ; 2° une

parfaite mortification de ses passions ; 3° une grande fidélité à veiller sur tous ses sens, extérieurs et intérieurs, afin de se prémunir contre les distractions et les divagations que pourraient causer dans l'oraison les images du monde.

Ces trois dispositions sont sans doute excellentes, et plus elles seront parfaites, meilleure aussi sera l'oraison. Mais comme elles sont aussi le *fruit* que doit produire peu à peu la pratique habituelle de l'oraison, il est clair qu'il ne faut pas attendre, pour commencer l'oraison, de les avoir acquises : ce serait tourner dans un cercle vicieux.

Sans elles, l'oraison peut et doit s'entreprendre, et elles grandiront avec les fruits de l'oraison fidèlement pratiquée.

*
* *

Le **prolongement** de l'oraison tout le reste du jour — dans ce qu'elle a d'essentiel — n'est pas moins utile que sa préparation.

Puisqu'elle est essentiellement constituée par une *élévation de l'esprit et du cœur vers Dieu*, cette élévation peut et doit continuer, d'une manière implicite et plus ou moins confuse, comme le parfum d'un vase précieux, après qu'on l'a ouvert et refermé.

Ce parfum, c'est la pensée habituelle de Dieu, qu'on appelle aussi l'exercice de la présence de Dieu qui continue à nous envelopper de toute part de son immensité, et à nous verser, goutte à goutte, l'être et la vie. Puisqu'il pense à nous à chaque instant, il est bien juste que nous pensions à lui aussi souvent, ou du moins autant que les forces humaines peuvent nous le permettre.

Et c'est ainsi que notre oraison du matin peut continuer à nous embaumer et à nous fortifier de sa vertu tout le reste de la journée (1).

Et notez bien que cet exercice de la pensée ou de la pré-

---

(1) Bossuet (t. VII, Vivès, Lachat), *Méthode facile pour passer la journée dans l'oraison* (pour les visitandines de Meaux).

sence de Dieu peut se poursuivre au milieu de toutes les occupations et des affaires les plus absorbantes.

Pour nous le faire comprendre, le célèbre P. Surin en donne une comparaison très originale et saisissante, qui ne peut manquer de frapper le lecteur.

Dans une lettre adressée, vers 1662, à la vicomtesse de Roussille, dame un peu frivole, et à toute la famille, il lui donne une recette « pour une âme qui aspire à la perfection « chrétienne et qui veut goûter les avantages qui se rencontrent « dans le parfait service de Dieu ». Et cette recette c'est de Le voir partout, dans tous les objets créés, puisqu'il est partout et au plus intime de chacun d'eux. « Notre bonheur « serait si ces objets, au lieu de nous détourner de Dieu, nous « portaient à lui... Si dans tous ces objets nous regardions « toujours Dieu par une notion confuse d'être universel, tout « ce qui serait devant nos yeux, tout ce qui se présenterait « à notre esprit, nous élèverait à Dieu et nous n'aurions point « de distraction... Il y a des âmes à qui l'idée de Dieu se « rend si universelle et si familière que presque rien ne « les distrait. Elles trouvent Dieu partout et l'être univer- « sel se présente à elles dans tous les êtres particuliers. « Ainsi rien ne les éloigne de Dieu... Il en va ici à peu près « comme *quand on joue du luth* : la grosse corde qu'on touche « du pouce a un ton général qui soutient les divers tons des « petites cordes, de sorte qu'ils sont bons et agréables, pourvu « qu'ils s'accordent avec le premier ton. De même l'idée de « Dieu, quand elle est générale... Il suffit de ramener [tous « les tons secondaires] au ton de cette première corde, qui « entonne Dieu par un son d'autant plus pur, qu'il est plus « haut et plus libre... Tout peut s'accorder avec Dieu, hormis « le péché. »

Voici la fin de cette curieuse lettre, que nous nous reprocherions de ne pas reproduire. « Voilà, madame, à quoi je « vous invite. Vous trouverez, si vous voulez, dans cette orai- « son la source de tous les biens et un avant-goût du Paradis. « Mme de Pontchat y trouvera sa joie, sa paix et la tranquil- « lité de son cœur... Non seulement Mlle de Roussille, qui

« va se faire carmélite, mais encore M. de Pontchat peut, « aussi bien que M. de Reuty, faire l'oraison l'épée au côté, « allant à la chasse, rendant visite et s'acquittant des autres « devoirs de son état, etc... » (1).

Je sais bien que le P. Surin, par cette oraison générale et indistincte de l'idée de Dieu, et ce qu'il appelle « le goût confus de Dieu », dédaigne et même prétend *supprimer* les oraisons proprement dites sur des sujets particuliers — ce qui supposerait bien inutile la méditation des dogmes révélés. C'est là une de ces exagérations inutiles et dangereuses qui ont fait mettre à l'index son *Catéchisme spirituel*. Mais si, au lieu de supprimer la méditation commune, il avait voulu seulement la *compléter* et la *prolonger* durant tout le reste du jour, par l'idée générale de Dieu, il aurait exprimé à merveille l'exercice de la présence de Dieu, qui n'est incompatible avec aucune affaire ni aucun devoir de son état.

Cette idée générale de Dieu, dominant toutes nos actions de chaque jour et leur donnant leur orientation, est précisément le fruit de l'oraison commune, le parfum que nous en devons retirer pour embaumer toutes nos journées et notre vie tout entière. Tout, en ce bas monde, *peut* s'accorder avec cette note fondamentale, hormis le péché. Bien plus, toute créature *doit* être un échelon pour nous élever à Dieu, au lieu de nous en détourner, suivant la belle parole de S. Jean Climaque : *omnis creatura est scala ad Deum.*

A cet effet, S. François de Sales nous conseille de prendre une ou deux des pensées qui nous ont le plus frappé dans l'oraison, pour y revenir souvent dans le cours de la journée, en forme d'*oraisons jaculatoires*. Comme nous voyons les personnes du monde, quand elles sortent d'un jardin embaumé de fleurs, en cueillir une ou deux afin de respirer plus longtemps l'odeur de ce jardin. C'est le *bouquet spirituel*.

Sur ce même sujet, on lira avec fruit les chapitres XII et XIII de la 2e partie de la *Vie dévote*.

---

(1) *Lettres spirituelles*, t. I, p. 287-297, cité par BRÉMOND, *Histoire litt. du sentiment religieux*, t. V, p. 294-299.

Article V.

Les Sécheresses et Aridités dans l'Oraison.

Un des plus grands écueils dans la pratique de l'oraison qui l'empêche souvent de porter tous ses fruits, ce sont les **sécheresses** et les aridités qu'on y rencontre et qui contrastent singulièrement avec les premières suavités que l'âme y savourait à longs traits.

« De temps en temps, je l'ai déjà dit — confessait Se Thérèse — Dieu veut que l'âme se trouve dans les ténèbres et que la lumière s'éclipse totalement pour elle... Je viens précisément de passer huit jours sans nul sentiment des bienfaits de Dieu, sans le moindre souvenir de ses grâces. Mon âme était réduite à une sorte de stupidité et absorbée par je ne sais quoi... Elle a beau apporter du bois et faire le peu qui dépend d'elle ; impossible de faire jaillir la flamme du divin amour. C'est déjà une grande miséricorde de Dieu que la fumée paraisse et montre que le feu n'est pas tout à fait mort... » (1).

Dieu, qui nourrissait les commençants du lait si doux de ses consolations, les leur retire tout à coup, soit pour punir leurs infidélités et leur paresse spirituelle, soit aussi pour leur offrir un aliment plus solide et plus substantiel, qui leur donne le goût de délices plus hautes et plus épurées de l'amour pur et sans récompense.

Cette **épreuve** si douloureuse parfois, mais si utile, nous apprend à aimer davantage le Dieu des consolations que les consolations de Dieu. Or cette leçon, si rude soit-elle pour notre égoïsme, est indispensable à l'épuration de notre amour.

L'âme doit donc, loin de se décourager, en remercier bien cordialement et bénir la main qui l'éprouve, et coopérer par une entière résignation à l'action divine qui la purifie. Ces actes de douce résignation sont une forme excellente de l'oraison discussive.

---

(1) *Vie*, t. II, ch. XXVII, p. 96, trad. du Carmel de Paris.

Cependant, il ne faut jamais se raidir contre l'obstacle, ni se bander inutilement la tête en se forçant à penser lorsqu'on ne peut plus penser. Le conseil que donne alors Se Thérèse — et qui est une nouvelle preuve de son admirable bon sens pratique — est celui-ci : « A mon avis, le meilleur pour cette âme est alors de reconnaître franchement sa totale impuissance, et de s'occuper, comme je l'ai dit ailleurs, à d'autres œuvres méritoires... » (1). C'est un des cas où la Sainte fait abréger ou même supprimer, temporairement, l'exercice de la méditation, jusqu'à ce que l'aptitude en soit rendue.

Pendant ce temps, ajoute Se Thérèse, loin de s'affliger et de se désoler, « il ne faut même pas faire attention à ces sécheresses, mais, au contraire, avoir la ferme résolution, durassent-elles toute la vie, de ne jamais abandonner le Christ et sa croix » (2).

L'abandon à Dieu et à son bon plaisir est ici la règle suprême, et, avec l'aide d'un sage directeur, nous apprendrons à la mettre en pratique (3).

---

(1) *Vie, ibid.*

(2) *Chemin de la perf.*, ch. XXI.

(3) *Remarque.* Ces sécheresses et ces impuissances totales à discourir prennent parfois la forme d'une oraison de simple regard, dite ***oraison de Sainte Chantal***, laquelle peut être au début active et acquise, et se transformer ensuite, s'il plaît à Dieu, en oraison infuse et passive.

CHAPITRE II

L'Examen de Conscience.

La place de ce sujet. — Le premier mouvement de l'âme dans ce travail de la perfection a été une élévation de l'esprit et du cœur vers Dieu pour le connaître et l'aimer davantage. Le second sera un *retour de l'âme sur elle-même* pour mieux se connaître et se réformer. Et ce second travail n'est pas moins essentiel à l'œuvre de notre perfection que le premier, qui sans lui demeurerait stérile.

Les anciens sages, cependant, avaient mis au premier rang le retour de l'âme sur elle-même et l'on connaît la sentence fameuse que Thalès avait gravée au frontispice de son temple : *Connais-toi toi-même*, γνῶθι σεαυτον (1).

Mais comment se connaître soi-même sans la lumière divine, avant d'avoir étudié et contemplé le divin modèle dont les perfections infinies, déjà rendues visibles par les merveilles de la création, ont trouvé en la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ leur expression humaine la plus belle et la plus accessible à notre imitation ?

Ces sages de l'antiquité païenne, vivant avant la venue de notre divin Sauveur, sont en partie excusables, mais les chrétiens ne le seraient plus, s'ils ne renversaient l'ordre qu'ils ont suivi et ne commençaient par étudier l'idéal divin avant d'entreprendre de régler sur lui notre vie. La connaissance de Dieu doit donc logiquement précéder la connaissance de soi-même. D'où le titre de l'immortel ouvrage de Bossuet : *De la connaissance de Dieu et de soi-même.*

Si, avant d'entreprendre la connaissance de nous-mêmes, nous nous sommes mis en présence de notre divin modèle, à l'école du Maître adorable qui le premier a formulé ce précepte inconnu des hommes : « Apprenez de moi que je suis

---

(1) Niog. Laert., *In Thal.*

doux et humble de cœur », notre étude du cœur humain, palpitant en nous-mêmes, ne sera plus, comme elle le fut pour les philosophes païens, une étude superbe, excusant et même divinisant les passions de l'homme —, mais une étude très humble, pleine de confusion à la constatation de nos misères, et se terminant par un élan vers Dieu, qui seul peut nous guérir, nous réformer et nous sauver, et par un cri de confiance en sa miséricordieuse bonté : *De profundis clamavi ad te, Domine* ! (*Ps.*, CXXIX, 1).

Division du sujet. — Nous allons montrer la *nécessité* de l'examen de conscience ; ses *difficultés* ; les *objets* à examiner ; et les *méthodes* de cette recherche pour bien se connaître et s'orienter dans la réforme de soi-même.

ARTICLE Ier.

Nécessité de l'Examen de Conscience.

Le prophète Jérémie s'écriait que la terre entière est pleine de désolation parce que personne ne réfléchit sur les passions de son cœur : *Desolatione desolata est omnis terra quia nemo est qui recogitet corde* (*Jer.*, XII, 11). C'est en effet l'irréflexion et l'inattention de la plupart des hommes sur les mouvements intérieurs des passions pour les connaître, les diriger et les dominer, qui causent la plupart des désordres qui affligent la terre. L'**irréflexion** cause encore plus de mal que la malice.

Après la connaissance de Dieu, le premier mouvement d'une âme qui veut se convertir et se donner à Lui est donc de réfléchir et de rentrer en soi-même. Ce fut le premier mouvement de repentir de l'Enfant prodigue : *in se autem reversus*, dit l'Evangéliste. Et voilà pourquoi Se Thérèse, décrivant la marche ascendante de l'âme vers l'idéal de la perfection chrétienne, a fait de la *connaissance de soi-même* la première étape ou la première demeure du *Château de l'âme* — supposant Dieu déjà connu.

Eh ! comment réformer ses défauts et devenir meilleur si

l'on ne commence pas par se connaître soi-même ? C'est là une vérité banale, qu'ont proclamée unanimement tous les moralistes chrétiens et même païens, et sur laquelle il paraîtrait inutile d'insister.

Or c'est l'examen fréquent et même quotidien de notre conscience qui peut seul nous procurer cette connaissance.

Il y a des vices en nous si déguisés et si cachés dans les replis profonds de nos cœurs, des désordres si subtils et si facilement excusés par notre amour-propre, qu'on ne les aperçoit qu'à force de réflexions sérieuses et sincères.

Une âme qui ne s'examine pas ou ne s'examine qu'à la légère est semblable à une terre inculte qui se couvre rapidement de ronces et d'épines. On peut la comparer aussi à ce négoce où l'homme d'affaires qui le conduit néglige de faire ses comptes de chaque jour, et laisse empirer le désordre dans sa fortune : il peut courir à sa ruine sans même le soupçonner.

Il en est de même de l'âme qui, ne s'examinant pas, ne réfléchit plus sur la marche de ses affaires spirituelles : sa perte est certaine. Aussi S. Grégoire le Grand ne craint pas de nous avertir avec assurance que l'omission habituelle de l'examen de conscience est le caractère des réprouvés.

Au contraire, ajoute-t-il, le bien faire chaque jour est la marque certaine des élus (1). En voici les **raisons** :

Le *premier effet* de cet examen est la connaissance de nos misères et de notre néant, et partant c'est un commencement d'humilité, mère de toutes les vertus et premier fondement de toute la perfection chrétienne. Ceux-là seuls peuvent s'enorgueillir qui ne se connaissent pas ou se connaissent trop superficiellement. La vérité est que nous sommes inclinés, par le fonds même de notre nature, au mal et à tous les péchés, et radicalement impuissants, par nous-mêmes et sans la grâce de Dieu, de faire le bien.

Le *deuxième effet* de ce retour sur nous-mêmes est d'arrêter ou de prévenir dès leur réveil le mouvement des passions.

---

(1) Electorum est actus suos ab ipso cogitationis fonte discutere ; reproborum autem prava quæ faciunt cœca mente pertransire (S. Grégoire, *Mor.*, II, vi).

La vigilance seule peut prévenir l'incendie, ou, s'il se déclare, peut l'éteindre aussitôt. Sinon, ses ravages s'accumulent et les ruines deviennent irréparables.

Le *troisième effet* de cet examen est de nous jeter dans les bras de Dieu, à la vue de notre souveraine indigence et de notre corruption originelle. Plus la défiance et même l'horreur que l'âme pécheresse éprouve pour elle-même est vive, plus elle a le sentiment profond de sa contingence, de son impuissance et de sa malice, plus aussi elle cherchera à se réfugier et à se perdre en Dieu, en qui elle peut tout : *omnia possum in eo qui me confortat.*

En rentrant en elle-même pour se connaître, par l'examen de conscience, l'âme trouvera donc le remède souverain contre l'aveuglement et les entraînements mauvais qui en résultent, mais encore le ressort nécessaire de toute perfection.

Article II.

Difficultés de l'Examen de Conscience.

Cet exercice de la vie spirituelle, si nécessaire, offre de très grandes difficultés : les unes *générales* et communes à tous les hommes, les autres *spéciales* soit aux commençants, soit aux plus parfaits. Nous allons les indiquer rapidement.

I. — **Difficultés générales.** 1° La *réflexion sur soi-même* est un effort pénible de l'esprit et celui qui nous coûte le plus, car telle est la nature humaine. Autant il lui est facile de s'épancher au dehors et d'agir *ad extra* pour connaître et posséder les objets qui nous entourent, autant il lui est pénible d'agir en sens inverse, de se replier du dehors en dedans. Et voilà pourquoi il y a si peu d'hommes sur la terre capables de réfléchir habituellement sur eux-mêmes. C'est la vie spontanée qui domine partout : la vie réfléchie est le lot d'un petit nombre, de ceux que l'éducation et l'exercice artificiel ont fini par transformer et assagir.

2° A cette difficulté première s'ajoute celle qui provient de la *complexité* étrangement subtile de nos actes intérieurs

qu'il s'agit de connaître et de démêler. Les sentiments les plus divers surgissent parfois en même temps ou se succèdent si rapidement en nos âmes ; ils s'entrecroisent pêle-mêle et nous agitent en sens divers, et même en sens si opposés qu'ils défient trop souvent l'analyse des psychologues. Que d'anomalies, que de contradictions incessantes, qui font du cœur humain une véritable énigme, un mystère indéchiffrable ! Non seulement il y a *deux* hommes en nous, comme le disait Racine, après S. Paul, mais on pourrait dire qu'il y en a parfois une multitude, selon les impressions du moment, et c'est là un des plus tristes spectacles de voir que nous sommes si peu constants avec nous-mêmes et de ne pouvoir fixer le fond de notre mobilité (1).

Non seulement il est parfois difficile de constater ce qui se passe en nous, mais encore plus de remonter aux causes secrètes de nos sentiments actuels. C'est aussi difficile, nous dit la Sagesse, que de remonter le cours d'un ruisseau à travers les montagnes, jusqu'aux premiers filets d'eau qui en sont la source ; — ou bien que de retracer dans les airs les circuits que l'aile de l'oiseau a une fois décrits dans son vol.

3° Une troisième difficulté provient de nos *illusions* secrètes sur nous-mêmes, et de cette tendance de notre amour-propre à nous excuser toujours, c'est-à-dire à nous tromper nous-mêmes sur ce que nous sommes et ce que nous faisons. Ce n'est pas là, assurément, la moindre de nos misères. Clairvoyants sur les plus légers défauts des autres, nous sommes aveugles pour les nôtres, même les plus énormes — comme la fable des *deux besaces* l'a si bien symbolisé. Il faut, le plus souvent, qu'un ami charitable prenne soin de nous en avertir — et encore doit-il le faire avec mille ménagements et adresses, s'il veut conserver notre amitié et ne pas passer à nos yeux pour un jaloux et un méchant.

Que ces illusions soient volontaires ou involontaires, peu nous importe, le résultat est le même : on ne se connaît pas,

---

(1) Cf. S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. VI, cp

soit parce qu'on ne *veut* pas, soit parce qu'on ne *sait* pas se connaître.

II. — **Difficultés spéciales.** 1° Les plus *avancés* dans les voies spirituelles, qui, grâce à la répétition des actes, devraient avoir acquis le plus de facilité pour le saint exercice de l'examen de conscience, sont au contraire — trop souvent — ceux qui l'abandonnent le plus facilement. C'est là un fait d'expérience quotidienne. Volontiers ils sont fidèles à l'oraison où ils trouvent d'abondantes consolations. L'examen de conscience, au contraire, est pour eux sec, aride, ennuyeux et, pour y être fidèles malgré le peu de goût, ils doivent sans cesse remettre sous leurs yeux son importance et sa nécessité, même pour les plus parfaits. C'est là le pain quotidien qui, malgré qu'il soit sec, doit être mangé quand même, pour alimenter notre vie.

2° Les *débutants* dans le chemin de la perfection éprouvent pour cet exercice spirituel d'autres difficultés, provenant de l'embarras dans le choix de ce qu'ils doivent examiner et aussi dans la manière dont ils doivent procéder à cette recherche. Aussi allons-nous étudier avec eux les *objets* et la *méthode* de l'examen de conscience.

Article III.

Les Objets de l'Examen de Conscience.

Les objets à rechercher dans un examen de conscience sont différents suivant qu'il s'agit d'un examen *général* préparatoire au sacrement de Pénitence, ou de l'examen *particulier* en vue de la direction spirituelle et du progrès dans les voies de la perfection.

L'examen général pour une bonne confession doit embrasser tous les péchés volontaires, mortels ou véniels, que l'on a pu commettre depuis la dernière confession, tandis que l'examen particulier embrasse en outre nos moindres fautes et nos plus légères imperfections, volontaires ou involontaires,

et de plus il en recherche les causes, c'est-à-dire les défauts qui sont la source habituelle de ces fautes, surtout le défaut principal, la passion dominante, qui est le côté faible, par lequel nous sommes le plus exposés à nous perdre ; enfin il recherche aussi les attraits dominants qui doivent orienter notre vie, si nous les dirigeons bien.

C'est de ce dernier examen, visant à la perfection, que s'occupe la théologie ascétique : le premier est du ressort de la théologie morale qui traite du sacrement de Pénitence et des conditions requises pour le recevoir avec fruit.

Pour procéder avec ordre en cette recherche, nous poserons trois problèmes ou trois questions : 1° Quel est notre défaut dominant à corriger ? — 2° Quelle est sa genèse : vient-il de la nature, des habitudes contractées ou de l'hérédité ? — 3° Quels sont nos attraits dominants à bien diriger ?

*
* *

I. — Quel est notre **défaut dominant** ? Heureux l'homme qui n'aurait qu'un seul et unique défaut ! Nous en avons tous plusieurs, peut-être très nombreux. Or il est d'une bonne stratégie de ne pas les combattre tous à la fois, mais l'un après l'autre et de choisir tout d'abord parmi eux le chef de file, celui qui d'ordinaire les commande tous, afin de commencer la réforme et la lutte par lui, qui est le plus dangereux : le défaut dominant.

Parfois cependant cette passion dominante n'est pas mauvaise en elle-même et n'est que l'excès d'une bonne qualité qu'il suffira de modérer ou de mieux diriger.

Ainsi une nature riche et ardente s'allume promptement et peut se laisser emporter jusqu'à la colère, tandis que, modérée et bien disciplinée, elle devient un instrument puissant des œuvres de zèle, apte aux grandes entreprises inspirées par la gloire de Dieu.

Un cœur sensible et très aimant ira facilement aux amitiés vaines ou dangereuses et gaspillera ses trésors de sensibilité en amusements futiles et vanités mondaines. Au contraire,

tourné vers Dieu et vers l'idéal de la beauté surnaturelle, ce cœur deviendra capable des plus beaux dévouements et de la plus haute perfection.

Un caractère doux et paisible sera incapable d'initiative hardie et généreuse ; il n'entreprendra jamais rien de sa vie ; mais, bien dirigé, il peut devenir, entre les mains d'un bon supérieur, un gardien fidèle ou un instrument docile et très précieux dans une foule d'œuvres.

De tels caractères sont loin d'être mauvais : ils sont bons, mais seulement incomplets.

Il n'est pas jusqu'à la passion dominante de l'ambition que l'on ne puisse bien diriger et sanctifier, comme le prouve l'exemple si connu de S. François Xavier.

Bon nombre de passions, au contraire, peuvent — au moins pratiquement — être dites mauvaises de leur nature, et doivent être mortifiées et extirpées impitoyablement. Telles sont l'égoïsme, la sensualité, la gourmandise et l'impureté, l'entêtement, la jalousie, etc.

Mais il ne suffit pas au moraliste qui s'examine d'avoir constaté le défaut dominant. C'est là un fait brut qu'il doit essayer d'analyser et de comprendre en remontant jusqu'à ses racines ou ses causes, à la fois morales et physiologiques : et cette étude si utile sera pleine d'attraits.

II. — **La genèse du défaut dominant.** Il peut être le résultat naturel de notre *tempérament* physiologique, ou bien des *habitudes* que nous avons contractées, parfois même d'une tare *héréditaire*. Autant de causes à étudier.

A) Le *tempérament* de chacun est la cause principale de ses défauts comme de ses qualités. Son importance morale, niée par les cartésiens malgré l'évidence des faits quotidiens, a pu être exagérée par les matérialistes, mais elle demeure pour tout bon philosophe un fait incontestable, quelles qu'en soient les causes physiologiques.

Or les espèces de tempérament sont nombreuses. En voici la division classique d'après les anciens physiologistes, depuis Hippocrate et Galien. Ils distinguaient les tempéraments

sanguin, *bilieux*, *phlegmatique* et *mélancolique*, produits par la prédominance supposée de l'une des quatre humeurs cardinales : le sang, la bile, la pituite et l'atrabile. Mais, ces deux derniers éléments n'étant plus admis par la science moderne, avec eux, les tempéraments phlegmatique et mélancolique ont disparu ou n'ont été conservés qu'à d'autres titres et pour d'autres raisons. En outre, tous les modernes y ajoutent le tempérament *nerveux*, et quelques-uns le tempérament *musculaire* ou athlétique : en tout *six* tempéraments.

Dans un si grand conflit d'opinions scientifiques, que des discussions séculaires n'ont pas réussi à mettre d'accord, nous nous maintiendrons sur le terrain purement pratique, évitant toute spéculation sur les causes plus ou moins inconnues, et nous nous bornerons à une description sommaire et tout extérieure de ces six tempéraments, en les rangeant dans l'ordre suivant. D'abord les deux tempéraments *sanguin* et *nerveux* — dont l'existence paraît aujourd'hui hors de conteste. Puis deux autres : le *bilieux* et le *phlegmatique*, plus généralement reconnus. Enfin, le *mélancolique* et le *musculaire*, dont l'existence distincte est beaucoup plus contestable.

1. Le **sanguin** est un tempérament caractérisé par la prédominance du sang et l'abondance de la vie. On le reconnaît facilement à la face colorée d'une teinte vermeille, à la peau rosée, aux cheveux châtains et souples, aux formes arrondies et gracieuses du corps, à la physionomie animée et gaie. L'imagination est riante, le sentiment tendre, l'esprit facile et prompt ; mais il perd d'ordinaire en profondeur ce qu'il gagne en surface. Si parfois l'intelligence faisait défaut, la sensibilité dominerait la raison et l'entraînerait facilement. Le caractère est souple et liant, les passions vives mais passagères ; pas de haines durables ; générosité et amour faciles, mais inconstants. Comme types de ce caractère, on peut donner Henri IV, Mirabeau, S. François de Sales, etc.

Au point de vue spirituel, les ressources pour le bien de ce tempérament sont considérables : amour vif, générosité, élan des mouvements, vivacité des impressions. Pour le mal, il aura aussi ses entraînements, surtout vers les voluptés sen-

suelles, et l'amour du plaisir sous toutes ses formes engendrera l'horreur de la peine, de l'effort ou la paresse spirituelle et aussi l'inconstance.

2. Le **nerveux** est un tempérament dû à l'impressionnabilité et à la surexcitation habituelle du système nerveux. On le reconnaît aisément à la figure généralement pâle et maigre, à la peau sèche et décolorée, aux muscles et aux veines qui ressortent en saillie, à la démarche presque sautillante, à la physionomie toujours mobile et pleine d'expression qui semble refléter toutes les émotions de l'âme et jusqu'aux mouvements extérieurs de l'air ou de la température. L'appétit du nerveux est capricieux, sa digestion pénible, son sommeil agité. Dans un moment d'émotion, il se croit capable de tout ; après son passage, c'est la lassitude : il ne semble plus bon à rien. La volubilité de sa parole, la fréquence de ses gestes et de ses commandements, font un perpétuel contraste avec les périodes de dépression et d'anéantissement qui suivent. En un mot, son existence se passe en de perpétuelles oscillations contradictoires d'amour et de haine, de sympathie et d'antipathie, de chaud et de froid, d'enthousiasme et de dépression, de joies vives, de douleurs encore plus profondes et plus nombreuses. Allié avec un peu de génie, le tempérament nerveux a produit des types tels que Tibère, Louis XI, Pascal, J.-J. Rousseau, Zimmerman, Robespierre, etc.

Au fond, de telles natures sont malheureuses, mais elles sont très accessibles à la piété et à la vie religieuse, à cause de leur exquise sensibilité. L'excès même de cette sensibilité les expose cependant à un double péril : celui de l'inconstance dans le bien et celui non moins grave de l'illuminisme où peut les pousser un besoin toujours insatiable d'émotions extraordinaires. Cependant, bien dirigés et placés dans un bon milieu et une vie régulière, ces défauts peuvent à la longue s'atténuer et même se transformer.

3. Le tempérament **bilieux**, que l'on attribue à la prédominance de l'action du foie et de la bile, se révèle à l'observateur par un teint brun, plus ou moins foncé, un système pileux abondant, fortement coloré en noir, des yeux également noirs,

des traits du visage accentués, un air généralement intelligent et ferme, des muscles vigoureux, une grande activité et beaucoup de chaleur dans l'ensemble de l'organisme, des mouvements brusques, une parole impérieuse.

Les hommes de cette trempe ont généralement beaucoup de capacité, une grande rapidité de coup d'œil et de pénétration, des déterminations fortes, hardies, durables, une persévérance à toute épreuve. Malheureusement ils ont aussi le défaut de ces qualités : un grand entêtement. Ils sont indomptables et capables de se porter à tous les excès. Ils ont aussi de grandes ambitions et une extrême opiniâtreté à les satisfaire.

Comme exemples de ce type on peut citer Alexandre le Grand, Jules César, Brutus, Mahomet, Sixte-Quint, Cromwel, le czar Pierre, Napoléon, etc.

Le type bilieux paraît plus rare chez les femmes que chez les hommes. Il s'observe plus souvent dans le Midi que dans d'autres climats.

On voit la puissance de ce tempérament pour le bien comme pour le mal. Pour le bien, il aura la hardiesse des grands desseins, la fermeté qui les exécute jusqu'au bout, le calme, la tempérance, une chasteté au moins relative. Pour le mal, il risque d'avoir tous les défauts de l'orgueil, de la colère, de l'obstination.

4. Le tempérament **phlegmatique** ou **lymphatique** est caractérisé par la surabondance des humeurs lymphatiques, produisant la faiblesse et l'atonie des autres appareils de l'économie. Au dehors, on le reconnaît à l'abondance et à la mollesse des chairs, souvent diaphanes et mal dégrossies. La figure est pleine, mais sans coloris ni vive expression ; les cheveux sont plats, de couleur blonde ou cendrée, les yeux bleus, les formes arrondies. La lenteur des mouvements et des décisions, l'apathie générale en sont des signes très frappants et caractéristiques.

Au point de vue intellectuel, les phlegmatiques ne brillent ni par l'imagination et les aptitudes pour les beaux-arts, ni par le goût des spéculations et des sciences abstraites. Leur

raison ne s'élève guère au-dessus du sens commun et des besoins de la vie pratique.

Au point de vue moral, ils n'ont ni grands vices ni grandes vertus. Pas ambitieux, contents de peu ; ils sont tranquilles, patients, d'une grande égalité de caractère. Mais si l'on tente de les pousser un peu dans les voies de la perfection, on se heurte bientôt à leur indécision, à leur paresse, à leur insensibilité.

Ce caractère est très commun chez les femmes et tous ceux qui n'ont pas grande élévation d'esprit.

5. Le tempérament **mélancolique** ou **atrabilaire**, comme disaient les anciens (*atra-bilis*, μέλας χολος), est bien moins un tempérament distinct qu'un excès ou une manifestation pathologique du bilieux. Aussi a-t-il les mêmes signes extérieurs, mais encore plus accentués : visage pâle, yeux noirs ou d'un châtain sombre, les yeux brillants de feu ou pleins de larmes, l'attitude austère, méditative, triste ou inquiète. Son intelligence est dominée par l'imagination qui voit toujours tout en noir, et se complaît dans le pessimisme, alors que le sanguin est presque toujours optimiste.

Au point de vue moral, le mélancolique est porté à la défiance, à la jalousie, à la vengeance. Il se plaint de tous et de lui-même, devient misantrophe, fuit le monde, se plonge dans la solitude, et pour se fuir lui-même, rêve parfois au suicide.

On trouve ainsi chez les mélancoliques beaucoup de ressources pour la méditation et les austérités de la vie cloîtrée ou solitaire. Mais ils offrent aussi tous les inconvénients des défauts déjà signalés, surtout de la tristesse, de la méfiance, des scrupules, de la jalousie, et finalement du désespoir.

6. Enfin le tempérament **musculaire** ou **athlétique** paraît n'être qu'un développement exagéré du sanguin. La charpente est forte, les muscles puissants et bien dessinés, le cou volumineux renforcé par derrière, la poitrine ample, les épaules larges et carrées. D'ailleurs, la tête est plutôt petite et le front étroit : ce qui semble indiquer chez l'athlète l'infériorité de la vie cérébrale ou intellectuelle et la prédominance de la

force physique et de la vie animale. On dirait même parfois que la sensibilité morale est émoussée et que l'esprit sommeille. Cependant le caractère est ordinairement bon, calme et même docile, à l'exception des accès de colère où la bête déchaînée brise tous les obstacles.

Un tel tempérament est peut-être celui qui offre le moins de ressource pour la vertu, parce que le bon sens et la raison n'y semblent pas jouir d'une maîtrise suffisante. Sa docilité et son obéissance apparentes ne seront qu'intermittentes, et c'est habituellement que vous le verrez aux prises avec ses besoins de jouissance et ses tentations soit d'intempérance, soit d'impureté.

Tels sont les types principaux des tempéraments, à l'état natif, c'est-à-dire tels qu'ils résultent de la constitution primitive de chacun, et avant les modifications que peuvent y apporter l'âge, les habitudes contractées, le climat, le régime de vie, la maladie et mille autres circonstances fortuites — tels qu'ils se montrent dès la naissance, avec leurs qualités et leurs défauts. Aucun n'est entièrement bon, aucun n'est entièrement mauvais. Chacun trouverait son complément naturel dans le tempérament opposé : et leur ensemble ferait une synthèse harmonique. Heureux le mortel qui serait ainsi parfaitement équilibré ! n'est-il pas introuvable ?

Que si nous laissons de côté les deux derniers types, qui semblent plutôt dérivés, pour nous en tenir aux quatre premiers vraiment fondamentaux, voici la **note caractéristique** de chacun d'eux, en même temps que le symbole biblique qui lui a été attribué par les anciens :

1° Le sanguin a pour qualité l'*activité ardente* et pour symbole : le **lion**.

2° Le nerveux a pour qualité l'*élan imaginatif* et pour symbole : l'**aigle**.

3° Le bilieux a pour qualité la *volonté* et pour symbole : la **tête humaine**.

4° Enfin le lymphatique a pour qualité le labeur *calme* et *patient* et pour symbole : le **bœuf**.

Ce tableau, il est vrai, est bien incomplet puisqu'il ne

montre que les qualités. Il laisse au lecteur le soin de tourner la médaille et d'y lire attentivement tous les défauts de ces mêmes qualités que nous avons énumérés.

Ce sont là du moins quatre points de repère que tout observateur doit avoir sans cesse sous les yeux, s'il veut, à propos de tout individu qu'il examine, trouver immédiatement quel est son tempérament particulier, ou, comme on dit aujourd'hui. son *idiosyncrasie*. Examen indispensable pour se connaître soi-même et aussi pour connaître ceux qui se sont confiés à notre direction. Si nous n'apprenions à les dominer, ces tendances aveugles de notre tempérament pourraient nous conduire aux abîmes, et paralyseraient sûrement tous nos efforts vers l'idéal de la perfection chrétienne.

*
* *

B) **Les habitudes**. Le défaut dominant dont nous étudions ici la genèse n'a pas seulement pour cause les tendances naturelles de notre tempérament, mais encore les *habitudes* que nous avons contractées plus ou moins librement, depuis plus ou moins de temps. Si c'est depuis notre enfance, ces habitudes ont dû s'enraciner et devenir comme une « seconde nature ».

Si ces habitudes ont été prises dans le sens de nos inclinations naturelles, celles-ci doublent ainsi de force et finissent par s'imposer avec une tyrannie sinon invincible, du moins très difficile et très longue à maîtriser. Elles peuvent au contraire, prises en sens inverse, corriger ou modifier très heureusement ces inclinations naturelles qui seraient vicieuses, surtout lorsqu'elles ont été contractées dès le plus bas âge. A ce printemps de la vie, la nature est encore une cire molle, qui reçoit facilement toutes les empreintes qu'on lui donne, soit pour le mal, soit pour le bien.

On voit par là non seulement l'utilité, mais la nécessité d'une bonne éducation, dès l'âge le plus tendre, et partant l'extravagance de la méthode de Jean-Jacques, qui, sous prétexte de respecter la liberté de l'enfant, voulait attendre l'âge

de 21 ans pour lui proposer de se soumettre à une discipline religieuse et morale. Tant que l'enfant est mineur, les parents ont la charge et la responsabilité non seulement de sa vie physique, mais encore de sa vie morale et religieuse, qui est un bien encore plus précieux. Ils ont donc le devoir rigoureux non seulement de lui apprendre à vivre, mais à bien vivre, et par conséquent à prévenir ou à corriger ses mauvaises habitudes et à développer les bonnes. C'est là le véritable bien et le bonheur à la fois des enfants et des parents eux-mêmes.

*
* *

C) **L'hérédité**. Cependant nous serions incomplet, si à ces deux causes originelles de nos tendances morales, et partant de notre défaut dominant — la nature et les habitudes — nous n'en ajoutions pas une troisième, qui est à la fois naturelle et acquise, à travers plusieurs générations successives, tenant ainsi des deux premières, à savoir l'*hérédité*.

C'est un fait bien mystérieux, mais incontestable, que les parents influent sur les mœurs de leurs enfants, non seulement par le genre d'éducation qu'ils leur donnent, mais auparavant par l'acte de la génération elle-même. Il est rare que les parents en soient moralement responsables ; cependant cette responsabilité éclate en certains cas, par exemple lorsque l'enfant a été conçu pendant que le père ou la mère étaient en état d'ivresse, de démence ou de passion violente, etc. Quoi qu'il en soit, volontaire ou non, le legs héréditaire n'en est pas moins un fait certain.

Les ressemblances plus ou moins frappantes des enfants à leurs père et mère ou à quelqu'un de leurs ancêtres est un fait quotidien, indéniable. Or, ces ressemblances ne sont pas seulement physiques, dans les traits du visage, la taille, la démarche, le tempérament, les inclinations morbides, etc., mais encore morales dans les inclinations intimes de l'âme, les aptitudes de l'esprit, le goût pour les lettres, les sciences ou les arts, et aussi pour certains défauts, certaines bizarreries

de caractère, certaines passions telles que la passion du jeu, du vol, de l'impureté, etc. Et nous nous souvenons d'en avoir lu des exemples vraiment effrayants dans des ouvrages de tératologie. Comment ne pas y croire, ou même s'en étonner ? Mettons-nous en doute que l'idiotie et la folie intellectuelle peuvent se transmettre par hérédité ? non assurément. Alors pourquoi pas aussi les folies et les monstruosités morales ? Dans des cas exceptionnels ou tératologiques, la liberté de l'homme n'est pas moins fragile que sa raison : elles suivent le même sort, et ne sont pas plus inviolables l'une que l'autre. Dieu aura pitié de ces pauvres enfants dont la monstruosité ne leur est nullement imputable, et n'est le crime que de leurs parents.

Assurément, ces faits sont extrêmement rares : raison de plus pour ne pas les laisser ignorer aux directeurs des âmes.

Pour l'ordinaire, dans ces cas de monomanie héréditaire, la liberté humaine n'est point totalement abolie, mais seulement affaiblie et sa responsabilité diminuée. Alors, c'est le grand art de l'éducateur de l'enfance et du confesseur de corriger la nature, peu à peu, très patiemment, et de lui faire retrouver, plus ou moins, son équilibre normal.

Conclusion. Interrogeons avec soin nos consciences ou les consciences qui nous sont confiées. Et après une étude détaillée de ces trois sources possibles du défaut dominant : le tempérament, les habitudes et l'hérédité, nous finirons par le connaître et engager la lutte, avec la grâce de Dieu et les lumières de notre directeur. Mais il serait impossible de lutter contre un ennemi inconnu.

*
* *

III. — **Quels sont nos attraits dominants pour le bien ?** Faut-il se borner à connaître les mauvaises tendances qui sont en nous et quel est notre défaut dominant ? Assurément non, et si c'est là le travail premier et le plus urgent d'un examen de conscience, ce n'est que la partie négative de l'œuvre de notre perfection qui consiste non seulement à

détruire, mais aussi à édifier ; non seulement à prévenir le mal, mais à faire le bien et à orienter vers le bien toute notre vie.

Après l'examen de nos mauvaises tendances, il reste donc à faire l'étude des bonnes et généreuses tendances qui se diversifient suivant la trempe de chacun. Après la recherche du défaut dominant, il faudra donc rechercher aussi quel est l'*attrait dominant*, afin de le purifier, de le surnaturaliser, de le développer et de lui faire porter tous les fruits de zèle et de sainteté qu'il peut produire en nous et autour de nous.

L'attrait dominant pour le bien peut provenir de la *nature* ou de la *grâce*. L'un est humain, l'autre divin. Il importe de bien distinguer l'une et l'autre de ces impulsions. Ainsi les « voix » de Jeanne d'Arc, qui la portèrent à voler au secours de la France envahie, n'étaient sûrement pas un attrait humain, qui ne convenait ni à son sexe, ni à sa profession de bergère et à ses habitudes de vie, mais un attrait divin.

Au contraire, l'attrait naturel peut venir, tout comme le défaut dominant, du tempérament naturel, des habitudes acquises, et même de l'hérédité de la race. Mais c'est surtout du tempérament qu'il procède, et c'est encore lui qui donne à chacun sa physionomie propre pour le bien comme pour le mal.

Il suffira donc de se rappeler ici les principes généraux que nous avons déjà posés sur la nature et la classification des tempéraments, et qui nous révèlent à la fois les qualités comme les défauts dominants.

Ainsi le tempérament *sanguin* est porté à l'amour, à la générosité, au dévouement pour les nobles causes et un bel idéal.

Le tempérament *nerveux*, par son exquise sensibilité, est porté à la piété, à la dévotion : il ne se lasse pas d'émotions nouvelles et trouve dans ce besoin qui l'aiguillonne un excitant aux ardeurs de son zèle.

Le tempérament *bilieux* a lui aussi besoin d'activité, de zèle, mais il a en plus la fermeté ou la constance et ne se laisse pas déconcerter par les obstacles, ni effrayer par les rigueurs de la tempérance et de la chasteté.

Le tempérament *flegmatique* aime la paix, le calme, la tranquillité, la patience, l'égalité d'humeur, si appréciés dans les communautés religieuses.

Le tempérament *mélancolique* a de l'attrait pour la solitude, le recueillement, les méditations prolongées, les austérités.

Enfin le tempérament *musculaire*, né pour l'action et la lutte, sera résistant aux fatigues, aux voyages lointains des missions, aux exercices du corps pénibles, etc.

Une fois que le tempérament du dirigé sera connu, il faudra donc viser à développer de préférence les vertus qui s'accordent le mieux avec sa nature. Ces vertus, s'harmonisant à la fois avec la nature et la grâce, se pratiqueront avec plus de facilité et de plaisir, seront plus constantes dans leur durée et pourront se développer à un degré plus éminent.

Ainsi, par exemple, le naturel bilieux doit s'appliquer surtout aux vertus agissantes, capables de donner toujours une matière suffisante à son ardeur et à son feu.

Le mélancolique doit se servir adroitement de son humeur naturelle, en la faisant tourner doucement à la vie intérieure et contemplative, en favorisant sa solitude qui en est le doux élément.

Le sanguin et l'affectif laisseront aller leur cœur aux opérations de l'amour divin, aux œuvres de bienfaisance et de charité qui répondent le mieux à la bonté de leur cœur.

De cette manière, on réussit bien mieux et avec moins de peine dans l'acquisition des vertus à un degré supérieur, parce que la nature, se trouvant appliquée aux vertus qui lui conviennent le mieux, seconde plus facilement l'œuvre de la grâce.

C'est ainsi qu'un sage directeur prépare l'examen d'une vocation religieuse ou laïque, et l'orientation de toute une vie.

*
* *

Après la connaissance des attraits naturels, vient la connaissance des attraits surnaturels et divins.

L'**attrait divin** se reconnaît à certaines touches intérieures

du cœur que l'on ressent aux heures de recueillement et de prière, surtout dans les moments de ferveur sensible.

Parfois on dirait une voix intérieure qui retentit sans parole et sans bruit dans le silence de notre âme. C'est un appel secret du divin Maître qui nous appelle à le suivre. *Ecce sto ad ostium et pulso... Dominus adest qui vocat te...*

Plus fréquemment, c'est une pensée qui surgit inopinément en notre esprit, sans aucune préparation naturelle. Elle nous frappe d'une manière étrangement vive et s'accompagne d'une impulsion plus ou moins irrésistible pour la réaliser.

Quelquefois, c'est moins une lumière éblouissante qu'une suavité délicieuse, un besoin pressant, une attraction indéfinissable auxquels il nous faut céder, sous peine d'un remords cuisant.

Sous quelque forme que se fasse sentir l'attrait céleste, il suffit de l'écouter, de l'observer, de constater surtout s'il est fugitif et suspect d'illusion, ou bien répété, fréquent, permanent, comme tous ordres vraiment surnaturels et divins. Que s'il reste quelque doute, ce sera au directeur de le dissiper à l'aide des principes sur le discernement des esprits.

Mais une fois la voix du ciel parfaitement reconnue et authentiquée par le directeur,il est clair qu'il n'y a plus à hésiter, mais à obéir, et que l'endurcissement du cœur serait un péché contre le S.-Esprit, suivant la parole du Psalmiste : *Hodie si vocem ejus audieritis, nolite obdurare corda vestra...* (*Ps.*, LXXXXIV, 8).

« Résolvez-vous, Philotée, écrit l'aimable S. François de Sales, d'accepter de bon cœur toutes les inspirations qu'il plaira à Dieu de vous faire : et quand elles arriveront, recevez-les comme les ambassadeurs du Roy céleste... oyez paisiblement leurs propositions, considérez l'amour avec lequel vous êtes inspirée, et caressez la saincte inspiration. Consentez, mais d'un consentement plein, amoureux et constant à la saincte inspiration ; car, en cette sorte, Dieu, que vous ne pouvez obliger, se tiendra pour fort obligé à votre affection » (1).

(1) S. FRANÇOIS DE SALES, *Introd.*, 2e p., ch. XVIII.

Article IV.

Les Méthodes de l'Examen de Conscience.

Les **moralistes païens**, éclairés par leur seul bon sens naturel, avaient bien compris que, sans la pratique de cet exercice spirituel, il n'y avait pas de réforme de mœurs possible, ni d'avancement dans aucune vertu ; aussi trouvons-nous dans Sénèque, Plutarque et surtout dans Epictète de véritables méthodes d'examen de conscience.

Même parmi les laïcs de nos jours, nous avons connu un excellent professeur de Sorbonne qui l'enseignait publiquement à ses étudiants de lettres et la pratiquait fidèlement pour son propre compte (1).

Mais il était réservé aux grands docteurs de l'Eglise, à travers les âges chrétiens, de transfigurer cet exercice de beauté morale purement naturelle en un instrument de sanctification surnaturelle et de salut, et aussi de le vulgariser. Au lieu d'être le privilège d'une élite, il a été mis par eux à la portée de tous, comme le salut éternel lui-même.

S. Basile, S. Augustin, S. Jean Chrysostome, S. Antoine, S. Bernard, tous les maîtres de la vie spirituelle, sans exception, ont tracé les règles de l'examen de conscience. Mais c'est surtout **S. Ignace**, dans son immortel ouvrage des *Exercices spirituels*, qui en a analysé et codifié la pratique d'une manière très parfaite et définitive. Aussi sa méthode s'est-elle répandue dans tous les ordres religieux, dans tous les monastères d'hommes et de femmes, dans les séminaires et le clergé, parmi tous les pieux fidèles, en un mot dans l'Eglise

---

(1) C. Martha, *Les moralistes de l'empire romain*, Sénèque, v, p. 74 (Voir Sénèque, *De Ira*, iii, 36-37). — De même M. Payot, dans l'*Education de la volonté*, recommande la méditation avec des résolutions précises ; des retraites, non pas une fois, mais trois fois par an, et de fréquents retours sur soi chaque jour. « Le soir, en s'endormant, ou la nuit lorsqu'on s'éveille, ou dans les moments de repos, quoi de plus facile que de renouveler ses bonnes résolutions ? Quelle occupation plus utile encore le matin, lorsqu'on s'éveille, pendant qu'on s'habille, qu'on se rend à son travail, que de faire reverdir la plante des bons désirs ? » (*Ibid.*, p. 131).

entière où elle ne cesse de porter des fruits de sanctification vraiment merveilleux.

C'est cette méthode que nous allons essayer d'exposer en détail.

Avertissons tout d'abord les lecteurs qui ne la connaîtraient pas encore, qui ne l'auraient jamais mise en pratique, qu'elle ne peut manquer de leur paraître longue et compliquée, surtout s'ils se contentent de la lire superficiellement. Il en est ainsi — nous l'avons déjà fait remarquer — de toute méthode décrivant un mécanisme savant, apprenant, par exemple, à lire ou à écrire. Mais dès qu'elle a été mise en action et intégralement pratiquée, au bout de peu de temps, elle devient très simple, très facile, et se pratique sans efforts pénibles. Son exercice devient même d'autant plus consolant que ses fruits en sont plus merveilleux. Qui de nous regrette aujourd'hui d'avoir appris à lire et à écrire, et ne se trouve pas récompensé au centuple des premiers efforts que l'apprentissage de cet art lui a coûtés ?

Du reste, à l'usage des personnes du monde qui seraient très pressées par leurs affaires et n'auraient pas le loisir d'y consacrer un quart d'heure par jour — ce qui est vraiment bien peu à distraire d'une grande journée —,nous indiquerons, à la fin de cet article, la manière de le simplifier, pour ne pas perdre entièrement les fruits d'un exercice jugé absolument indispensable à la correction de ses défauts et à l'avancement dans la vertu.

Voici donc la **description** de cette méthode, d'après S. Ignace. Elle comprend deux parties : un examen de prévoyance, et puis l'examen proprement dit.

*
* *

I. — **Examen de prévoyance** que l'on doit faire à la fin de l'oraison du matin ou dès la veille au soir avant de se coucher. Il comprend quatre actes fort naturels : 1° *Préciser le sujet* de son examen, et bien fixer le point — un seul point — sur lequel on se surveillera le long de la journée. 2° *Prévoir*

les occasions que l'on pourrait avoir dans cette même journée de corriger tel défaut ou de pratiquer telle vertu. 3° Prendre la *résolution* bien généreuse de se vaincre sur ces points ainsi déterminés. 4° Enfin, *prier* et demander à Dieu la grâce de triompher.

Ce premier exercice préparatoire, vu son importance, doit être fait bien sérieusement et ne demande pas moins de quatre ou cinq minutes.

Des quatre actes qui le composent et que nous venons d'énumérer, le premier — le choix du sujet — a seul besoin d'explication, d'autant qu'il est le plus important. L'examen est un instrument bien capable de frapper des coups décisifs, mais avant de frapper il faut savoir ce qui doit être visé et savoir viser juste. Pour être éclairé sur ce point capital, il faut sans doute interroger son directeur, mais c'est à nous de lui confier nos besoins après avoir bien réfléchi et prié ; c'est à nous de proposer et à lui de décider du plan de bataille. Or plusieurs plans sont possibles :

1° Il y a le *défaut dominant* à corriger. C'est là le point d'attaque habituel, normal. Il est en nous un excès, un déséquilibre, et il faut, avant tout, rétablir chez nous l'équilibre moral et l'harmonie. Ce défaut nous a été souvent reproché dès notre enfance, par nos parents dans la famille, au collège par nos maîtres..., comme d'être entêtés, orgueilleux, colères, hautains, bavards, brusques, paresseux, etc. Nous-mêmes avons conscience, aux heures de recueillement, que ce penchant est ce qui nous nuit davantage et que si nous en étions débarrassés, tout irait bien. Enfin, ce défaut étant presque toujours l'excès d'une bonne qualité, on peut examiner tout bonnement quelles sont les qualités qu'on nous attribue généralement. Ainsi, si l'on vante notre sensibilité, nous serons probablement très susceptibles ; si nous sommes impressionnables, nous serons aussi portés au trouble et au découragement ; si notre nature est très expansive, elle sera facilement inconsidérée. Notre activité peut dégénérer en empressement ; notre dignité en orgueil ; notre bonté en faiblesse ; notre calme en indolence ; notre prudence en ruse et duplicité, etc.

2° *Il y a aussi la vertu contraire à pratiquer.* Parfois, ce serait même une excellente manière, quoique indirecte, d'attaquer le défaut dominant. Au lieu de me promettre seulement de n'y point retomber, je m'exercerai à la vertu opposée. Si, par exemple, je me trouble facilement devant les surprises et les contre-temps, si je m'irrite en rencontrant la moindre opposition à mes désirs, en un mot, si je ne sais pas assouplir et briser ma volonté, à chaque occasion de contrariété, je m'imposerai de dire : « Dieu le permet, c'est sa volonté, je m'y soumets avec résignation, avec amour. Que sa très sainte volonté soit faite ! »

Pour acquérir la bonté, la douceur, la bienveillance envers telles ou telles personnes qui me sont antipathiques, je me proposerai, chaque fois que je penserai à elles ou que je les rencontrerai, de voir en elles des enfants de Dieu, des frères de N.S. Jésus-Christ m'avertissant que tout le bien que j'aurais pu leur faire, il le considérerait comme fait à Lui-même. Si j'ai coutume de ressentir de l'orgueil, de la fierté ou bien du mépris, je m'habituerai à m'humilier en esprit et à me mettre au-dessous de ces rivaux, etc., etc.

3° *Il y a enfin les vertus ou les habitudes fondamentales* de la vie chrétienne, sur lesquelles il faut revenir de temps en temps, pour examiner si elles ont bien passé dans notre pratique quotidienne. Ceux qui ont peu de défauts, comme aussi peu de vertus, trouveront là une matière inépuisable d'examen.

Telles sont par exemple la vertu de charité ou d'amour pur et désintéressé de Dieu et du prochain. Cette vertu a cette particularité, comme nous l'avons vu, qu'elle peut faire avancer toutes les vertus, rien qu'en avançant elle-même, parce qu'elle donne le branle à toutes. Il faudra donc prendre de temps en temps pour sujet la *pureté d'intention* dans toutes nos actions ordinaires et se demander, par exemple : Est-ce toujours pour plaire à Dieu que nous agissons ?

L'habitude de la *présence de Dieu* participe à la même puissance de faire marcher devant elle toutes les vertus et en a tous les avantages.

La *perfection de nos actions ordinaires* est encore un autre sujet fondamental. Nous en dirons autant de l'*égalité d'âme*, de la confiance en Dieu et du *saint abandon*. Enfin la *fidélité à tous nos exercices de piété* est un sujet d'examen qui doit être fréquent, puisque cette fidélité même est la condition première de tout progrès.

Après avoir choisi un sujet d'examen, si je le trouve trop vaste, il faut savoir le *diviser* et le préciser encore plus, en le limitant, de manière à pouvoir marquer par écrit le nombre de ses manquements. Ainsi, par exemple, si je manque souvent à la charité envers le prochain, je pourrai diviser la réforme en quatre étapes : 1er *sujet* : ne jamais parler en mal du prochain : pas de critiques, pas de paroles blessantes ; 2e *sujet* : éviter dans la conversation ces petits défauts si fréquents, comme couper la parole, contester, contredire inutilement, etc. ; 3e *sujet* : parler toujours en bien du prochain ; excuser ses maladresses et ses fautes ; se montrer toujours affable dans ses paroles, l'expression de son visage, etc. ; 4e *sujet* : pratiquer la charité formelle, voir et aimer Dieu en tous ceux qui sont enfants de Dieu, frères de Jésus-Christ, ou ministres du Christ, quels que soient leurs défauts ou faiblesses humaines.

Puis, le sujet choisi une fois divisé et ainsi limité, pour éviter le reproche de mal étreindre pour vouloir trop embrasser à la fois, il faut prendre sur ce point précis de bonnes et généreuses résolutions et se surveiller assez tout le long du jour pour ne pas leur être infidèle. Mais cette attention constante sur soi, — qui ne doit jamais dégénérer en contention pénible d'esprit, — devient facile avec un peu d'habitude et de maîtrise de soi.

Pour que cette attention sur soi-même ne demeure pas vague et inefficace, S. Ignace recommande expressément à ses novices de constater chaque manquement — aussitôt qu'il serait commis — par un *signe extérieur*, tel que se frapper la poitrine si l'on est seul, ou tout autre signe discret, lorsqu'on n'est pas seul. Pratique d'une efficacité vraiment merveilleuse.

Enfin, en terminant la journée, vient l'examen particulier proprement dit, qui doit contrôler le résultat de ce premier exercice. Pour le rendre encore plus efficace, S. Ignace prescrit de s'examiner non seulement le soir au coucher, mais encore une première fois à midi en jetant un coup d'œil sur la matinée et en renouvelant notre bon propos pour la soirée, et ce premier examen de midi est devenu la règle dans toutes les communautés, et chez tous les prêtres fervents — ne serait-ce que pendant deux ou trois minutes. Quoi qu'il en soit, on ne saurait s'en dispenser au moins une fois par jour, et l'on serait bien inexcusable de trouver trop lourd un fardeau aussi réduit.

Il nous reste à faire la description de l'examen lui-même et l'analyse de son savant mécanisme.

*
* *

II. — **L'examen proprement dit.** Il comprend, d'après S. Ignace, deux courts préambules, cinq points et un *Pater* à la fin. Expliquons-les brièvement.

Les deux *préambules* sont : 1° se recueillir en la présence de Dieu ; 2° invoquer le secours de sa grâce.

Ces deux actes doivent d'ailleurs précéder toute action chrétienne d'une importance considérable, et n'ont rien de spécial à cet exercice : aussi pouvons-nous les omettre. Une minute suffit à ce préambule.

Passons aux *cinq points* qui forment le corps de l'examen. 1° action de grâce ; 2° prière pour reconnaître ses fautes et les détester ; 3° recherche des fautes ; 4° contrition ; 5° ferme propos. Nous allons en montrer le contenu.

1° *Action de grâce.* Commencer l'examen de conscience par une action de grâce ? Oui, et c'est là un trait de génie de S. Ignace. La reconnaissance est un des besoins les plus pressants de tout cœur bien né, en même temps que le plus énergique des stimulants des actions généreuses. Or, nous allons rechercher nos fautes ; n'est-il pas à propos de rechercher tout d'abord les grâces reçues dont le souvenir nous

rendra ces fautes encore plus regrettables ? Nous voulons nous vaincre ; n'est-il pas utile d'exciter notre générosité par le sentiment des bienfaits de Dieu ?

Pour le faire, on peut employer diverses méthodes.

La *première* consiste à remercier Dieu des principales grâces de notre vie entière. Quel immense faisceau à réunir, et quel stimulant ! Ce souvenir d'ensemble remue toujours profondément. Parfois elles se groupent toutes autour d'une seule grâce dont le souvenir ineffaçable suffit à alimenter notre reconnaissance.

La *seconde* se borne aux grâces de la journée. Même dans les grâces les plus ordinaires, si on sait entrer dans les détails et les approfondir, on peut découvrir d'immenses trésors de la bonté de Dieu et de sa miséricorde à notre égard.

Troisième méthode. Certaines âmes se sentent plus inclinées à remercier Dieu de ce qu'il a bien voulu les supporter encore pendant cette journée. S. Philippe de Néri s'étonnait chaque jour de n'avoir pas été abandonné de Dieu, comme un enfant ingrat. Se Thérèse remerciait Dieu sans cesse de l'avoir sauvée de l'enfer : ce sont là de beaux modèles.

Quelle que soit la méthode que l'on préfère — et l'on peut les varier — il ne faut pas oublier de remercier Dieu non seulement de ses bienfaits, mais aussi du *cœur* avec lequel il nous les a prodigués, et de la *persévérance* qu'il a mise à les répéter, malgré toutes nos infidélités. — On peut passer environ *deux minutes* sur ce premier point.

2° Le second point est la *prière* pour reconnaître nos fautes et les détester. « Faites-moi, ô mon Dieu, la grâce de connaître combien de fois, ce matin, ou ce soir, j'ai manqué à ma résolution sur tel défaut, la grâce de ressentir profondément le désordre de ma nature déchue et le courage de me corriger. » On peut réciter dans cet esprit le *Veni, Sancte Spiritus* ou toute autre prière. — Une minute suffit à ce second exercice.

3° Le troisième est l'*examen* ou la *recherche de ses fautes*. Il ne s'agit ici que des manquements à la résolution particulière du matin, et c'est ce qui distingue cet examen très par-

ticulier de l'examen général des autres fautes que nous aurions pu commettre.

Cette recherche consiste à parcourir sa matinée ou sa soirée heure par heure ou action par action, mais en suivant toujours le même ordre. Que notre compte des fautes soit net, exact et pas exagéré ; qu'il soit fait sans scrupule, *ex æquo et bono*, avec la rapidité que l'habitude nous fera très facilement contracter. Puis il faut *marquer* le nombre de ces fautes, soit sur un petit cahier, rayé tout exprès par colonnes de jours et de semaines (1), soit à l'aide d'un chapelet fait exprès, peu importe, mais il faut absolument marquer, comme un bon négociant qui ne se fie pas à sa mémoire. Si l'on ne poursuit que les manquements volontaires, ne pas marquer ceux qui sont involontaires, à plus forte raison les manquements sur un autre sujet. Autrement notre but manquerait d'unité, notre effort serait dispersé, nos comptes seraient confondus et exagérés.

Enfin, on peut très utilement comparer le chiffre du jour présent avec celui de la veille, de la semaine, du mois entier, pour constater si l'on avance ou si l'on recule.

Trois ou quatre minutes suffisent à la confection de ce compte. A quoi bon, en effet, passer davantage à compter ses blessures, à les chercher et à les noter, sans prendre le temps de les guérir : or c'est à les guérir que seront employés les deux exercices suivants bien plus décisifs.

4° Le quatrième point est la *contrition*, qui consiste à déplorer sincèrement nos fautes et à bien exprimer à Dieu tous nos regrets.

Pour cela, diverses méthodes sont tour à tour employées.

La *première* consiste à réciter plusieurs fois et très posément l'acte de contrition.

La *seconde* est de méditer une des scènes de la Passion, en choisissant celles qui nous touchent le plus.

La *troisième* nous fait considérer le danger qu'il y a pour

(1) On trouvera un modèle dans le précieux opuscule du chanoine Beaudenom, *Pratique de l'examen particulier* (chez Lethielleux ou librairie S. Paul).

nous, en ne nous corrigeant pas, d'abuser des grâces, d'irriter Dieu, de nous endurcir, de tomber encore plus bas, peut-être de nous perdre complètement, et aussi de laisser se perdre des âmes que nous aurions pu sauver si nous étions devenus plus intérieurs et plus parfaits.

Une *dernière* méthode consiste à mettre en parallèle notre ingratitude obstinée avec la bonté et la miséricorde inépuisable de Dieu à notre égard.

Notez que la contrition se développera davantage en nos cœurs à mesure que nous chercherons à l'exprimer au dehors sensiblement. Pour cela, se servir des formules qui nous touchent le plus ; prendre en mains son crucifix, le baiser plusieurs fois avec humilité et repentir, le couvrir de nos larmes, etc...

5° Le cinquième et dernier point est le *ferme propos*. Ce point et le précédent sont les plus importants. Il faut donc leur réserver la moitié du temps total de l'examen, soit un demi-quart d'heure sur un quart d'heure entier. Si l'on était pressé, il vaudrait mieux se hâter pour les autres points, contrairement à ce que l'on serait tenté de croire.

Il consiste, en premier lieu, pour assurer notre bon propos pour l'avenir, à nous imposer pour le passé une pénitence pour chaque manquement bien constaté. Autant de fautes, autant d'*Ave Maria*, autant de petits actes de mortification, ou même autant de coups de discipline, etc. Selon la juste remarque de Rodriguez : « Quand un cheval a reçu de l'éperon, après certains écarts, il en sent le voisinage et n'en a plus besoin en semblable occurrence ».

Il consiste, en second lieu, à répéter l'examen de prévoyance du matin, en y ajoutant toutes les précisions nouvelles que l'expérience du matin ou de la journée nous ont révélées. Donc, il faut, encore une fois, *préciser* le défaut à vaincre, ou la vertu à acquérir sur tel point particulier ; *prévoir* les occasions qui pourraient se présenter, afin d'éviter toute surprise ; se *déterminer* bien généreusement à vaincre toutes les difficultés ; enfin *prier*, prier beaucoup, car la grâce de ce cinquième point est toute dans la prière.

Cette prière peut se terminer par un *Pater* ou un *Ave Maria*. A S.-Sulpice, on les remplace par le délicieux acte d'abandon aux mains de la Très Sainte Vierge : *O Domina mea, sancta Maria...* (1).

Telle est la méthode d'examen de S. Ignace qui a fait des merveilles depuis des siècles, à laquelle tant de générations de prêtres, de religieux, de simples fidèles doivent la correction de leurs défauts et leur avancement rapide dans les voies de la vie parfaite.

On comprend en effet qu'en concentrant ainsi tous ses efforts sur un seul point très particulier, et en s'élevant peu à peu, progressivement et méthodiquement, la victoire soit plus facile, et qu'elle soit moralement certaine avec du temps et de la bonne volonté. Je dis « du temps », car l'instantanéité serait hors des voies normales, et il est clair que certains défauts, notamment ceux qui proviennent de la nature et du tempérament, soient lents à se réformer, surtout lorsqu'on ne s'y est pas pris dès la jeunesse, et que l'âge les a encore plus enracinés. Aussi ne faut-il jamais se décourager, ni se rebuter, quelques rechutes que l'on puisse encore éprouver, après une conversion très sincère. La victoire est à ce prix, mais elle est moralement certaine, comme en témoignent tous ceux qui ont eu le courage et la générosité de l'appliquer intégralement et d'y persévérer jusqu'au bout. Tous, sans exception, ont redit avec assurance la parole de S. Paul : Nous pouvons tout, absolument tout, avec la grâce de Dieu : *omnia possum in eo qui me confortat.*

*
* *

Abrégé de la méthode. — La seule objection que l'on puisse adresser à cette méthode c'est qu'elle n'a pas l'air d'être à

(1) O Domina mea, sancta Maria ! me in tuam benedictam fidem ac singularem custodiam, et in sinum misericordiæ, tuæ, hodie et quotidie, et in hora exitus mei, animam meam et corpus meum, tibi commendo ; omnem spem et consolationem meam, omnes angustias et miserias meas, vitam et finem vitæ meæ tibi committo ; ut per tuam sanctissimam intercessionem, et per tua merita, omnia mea dirigantur et disponantur opera, secundum tuam tuique Filii voluntatem. Amen.

la portée de tous, surtout des gens du monde qui se sentent pressés par les affaires.

En leur faveur, nous avons déjà promis d'ajouter une méthode abrégée et *simplifiée*, en face de laquelle personne ne puisse dire : « Je n'ai pas le temps », et couvrir ainsi de ce faux prétexte le manque de courage et la lâcheté d'âme.

Vous n'avez pas le temps, dites-vous, de consacrer un quart d'heure à cet examen de conscience ? Si cela était vraiment ainsi, ne vous découragez pas, et donnez-lui quatre à cinq minutes par jour. Vous pouvez tout simplifier sans altérer le fond essentiel. Vous pouvez, par exemple, supprimer les préambules ainsi que le 1er point (l'acte de reconnaissance) ; mais il faut conserver le reste. Après vous être recueillis et mis en la *présence de Dieu* — ce qu'il ne faut jamais omettre — vous parcourrez les quatre derniers points d'une façon rapide, mais très attentive : 1° *prière* pour obtenir la grâce de connaître vos fautes et les détester ; 2° *examen* ou recherche rapide de ces fautes ; 3° *contrition* ; 4° *ferme propos* et prévision pour le lendemain. Cette série d'actes est si naturelle que vous les parcourrez vous-même comme d'instinct. Et si pour vous aider, vous aviez besoin de lire des formules toutes faites, vous en trouverez d'excellentes dans un petit opuscule bien connu (1), qui vous apprendra rapidement à formuler vous-même vos sentiments et à les exprimer tout bonnement à Dieu, sans recourir à aucun livre.

---

(1) *Pratique de l'examen particulier* par un anonyme (M. le chanoine Beaudenom, dont nous avons réédité les merveilleux petits opuscules, traduits en toutes les langues et vendus à profusion. Chez Lethielleux ou librairie S. Paul). — Du même auteur : *Pratique progressive de la Confession* ; — *Préparation et actions de grâces pour la sainte Communion.*

CHAPITRE III

La Confession fréquente et progressive.

Après l'oraison et l'examen de conscience qui sont des exercices spirituels tout intérieurs, il nous faut parler de ceux qui trouvent à l'extérieur ou au dehors de nos âmes leur objet ou leur aliment indispensable. Et parmi eux nous étudierons tout d'abord les deux sacrements de **Pénitence** et d'**Eucharistie**, dont le fréquent usage est proposé par l'Eglise à toutes les âmes désireuses de la perfection chrétienne comme les *deux sources* les plus abondantes de lumière et de force.

Nous n'avons pas à refaire ici la théologie dogmatique et morale de ces deux sacrements. Nous la supposerons connue, et nous nous bornerons à les étudier comme de très puissants instruments de perfection. Nous savons en effet que tous les sacrements de la nouvelle Loi ont une double efficacité : l'une propre, produisant son effet *ex opere operato* et sans autre concours de notre part que de n'y point mettre d'obstacle. Ainsi la réception digne de l'Eucharistie augmente nécessairement en nous la grâce sanctifiante et la réception convenable du sacrement de Pénitence nous rend cette grâce sanctifiante si nous l'avions perdue ou l'augmente si nous l'avions conservée. L'autre efficacité *ex opere operantis* provient de nos bonnes dispositions positives ou de notre degré de ferveur à les recevoir, et elle est proportionnée à cette coopération plus ou moins généreuse et aussi plus ou moins intelligente et méthodique de notre part. C'est à ce second point de vue que le sacrement se complète ou se parfait par un véritable exercice spirituel, qui nous permet d'en retirer tous les fruits. Nous le comparerions volontiers à une fontaine profonde d'où il faut savoir tirer l'eau avec une certaine industrie, ou bien à une mine infiniment riche où nous pouvons découvrir, avec un certain art, les plus précieux trésors.

C'est cet art ou cette industrie cachée que nous voudrions

tout au moins laisser entrevoir au lecteur, et nous commencerons par le sacrement de Pénitence et la confession progressive. Or toute bonne confession vise trois choses : *se connaître, se faire connaître* et *se guérir.*

Article Ier.

Se connaître.

Il n'y a qu'un pas facile à franchir de l'examen de conscience dont nous venons de traiter à ce nouvel examen plus général. On peut même dire qu'ils se suivent et se complètent. Après avoir chaque jour livré le combat à nos défauts, ou plutôt à un seul de nos défauts, et encore à un point précis de ce défaut dominant ; après avoir chaque soir, pendant une semaine, fait le compte exact de nos manquements, il sera facile de s'en ressouvenir et il nous paraîtra tout naturel que nous allions aux pieds du confesseur déposer le fardeau de ces fautes et en demander humblement l'absolution.

Assurément, si, dans le cours de la semaine, nous avions commis d'autres fautes d'une autre espèce, nous les ajouterions au premier fardeau, mais celui-ci serait suffisant pour motiver notre recours au sacrement de Pénitence.

Toutefois, si ces fautes n'étaient que des imperfections et pas des péchés véniels, au sens rigoureux du mot, pour avoir une matière à absolution, il faudrait ajouter : « Je m'accuse aussi de toutes les fautes de ma vie », en excitant sa contrition sur tous ces péchés visés au moins en bloc, et par un motif d'ordre général, comme le sentiment de notre ingratitude passée, etc.

Pour une personne qui fait habituellement chaque soir son examen de conscience, l'examen de la confession doit être court et sans préoccupation excessive ; — *court*, sans cela, il empiète sur le temps destiné à la contrition et à la réforme de soi : œuvre beaucoup plus importante ; — *sans préoccupation* ni scrupule, car l'accusation des péchés véniels est facultative, puisqu'ils peuvent être effacés par un bon

acte de contrition même imparfaite, sans qu'il y ait aucune obligation de les confesser ensuite (Suarez, S. Thomas, de Lugo, Gury, etc.).

L'absolution est pourtant fort utile, soit pour une purification plus complète, soit pour une diminution de la peine temporelle qui reste due, après le péché, soit enfin pour s'assurer des grâces spéciales contre les rechutes.

Il n'en est pas moins vrai qu'un bon acte de contrition même imparfaite — serait-il fait par un motif très général — suffit pour effacer les péchés véniels, même ceux qu'on aurait oubliés, auxquels on ne pense plus — à moins toutefois qu'ils aient été soustraits formellement à notre regret, comme les péchés dont on ne veut pas se repentir, le pardon ne pouvant être accordé qu'au repentir, au moins au repentir général qui les embrasse tous.

Voilà un grand soulagement pour les consciences timorées ou scrupuleuses, et une raison pour elles de se contenter d'un examen plutôt court que trop long. Qu'elles se hâtent de passer à la contrition et au ferme propos, conditions encore plus importantes (1).

Article II.

Se faire connaître.

Après s'être ainsi préparé par l'examen de conscience et la contrition, il reste à **se faire connaître** au confesseur, tel qu'on se connaît avec ses fautes et ses misères, pour en obtenir le pardon. Pour pardonner à Marie-Madeleine ou au bon Larron, Jésus n'eut pas besoin de confession préalable, car étant Dieu il connaissait les plus secrètes pensées des cœurs. Mais le prêtre qui tient ici la place de Jésus ne peut procéder comme lui, parce que n'étant qu'un homme, il ignore le secret des âmes. Elles doivent donc se faire connaître et dévoiler

(1) Voir des sujets et des sentiments de contrition très touchants dans l'ouvrage déjà cité *Pratique progressive*, t. I, p. 26-61.

leur état. Sans cela, le prêtre qui est *juge* ne pourrait ni juger ni absoudre ; le prêtre qui est *médecin* ne pourrait guérir le mal qu'il ne connaît même pas.

Il est vrai que l'accusation n'est rigoureusement exigée, sous peine de sacrilège, que pour les péchés mortels lorsqu'ils sont certains. Un doute vraiment sérieux en dispense, que ce doute porte sur l'existence de l'acte coupable ou sur sa gravité ou sur le plein consentement donné. Telle est la règle théologique dans toute sa largeur. Mais les âmes qui tiennent à se corriger non seulement des habitudes grossières, mais de leurs simples défauts et à acquérir les vertus qui leur manquent — qui tendent ainsi sérieusement à la perfection chrétienne par amour de Dieu, par zèle pour la beauté de leur âme et le salut du prochain — ne se bornent pas à cela. Elles ont coutume d'étendre leur accusation aussi loin qu'elles le jugent utile à leur bien et à leur progrès spirituel.

Dans un but, elles visent moins à ce que leur accusation devienne longue et compliquée qu'à la faire porter sur des *points importants*, ceux qui nous paraissent décisifs parce qu'ils compromettent le plus notre vie spirituelle.

Ainsi beaucoup de pieux fidèles commencent de la sorte leur accusation : « Mon Père, à ma dernière confession, qui date de telle époque, j'avais promis de m'observer sur tel point particulier et d'employer tels moyens... Or, il y a du mieux en ceci et du relâchement en cela... De plus, je l'attribue à telle cause... » Ici on entre dans des détails clairs et précis, aussi courts que possible, mais suffisants pour bien nous faire connaître et juger. Après cela on peut soumettre au confesseur, sans attendre qu'il en prenne l'initiative, la résolution particulière — une seule — et les moyens à prendre pour y être fidèle jusqu'à la confession suivante — tels que l'Esprit-Saint nous les inspire. On reçoit ensuite, avec confiance et soumission, les avis et la décision qu'il jugera utiles à nos âmes.

Le lecteur reconnaît là la **méthode progressive de S. Ignace**, déjà employée pour l'examen de conscience quotidien. Elle *spécialise et divise l'effort* à produire : elle le spécialise pour ne

pas laisser le but dans le vague et le préciser au contraire très nettement. Elle le divise pour rendre chaque bond plus facile et avancer d'étape en étape, jusqu'au but final, que l'on s'est proposé. C'est la tactique militaire des armées de siège transportée sur le champ de bataille de la vie spirituelle des âmes.

Article III.

Se guérir de son mal.

L'absolution une fois prononcée sur la tête humiliée du pécheur repentant, tout est-il terminé ? — Il s'en faut de beaucoup. Il ne suffit pas de *pardonner* au coupable, il faut ensuite **guérir son mal**. Le confesseur n'est pas seulement un juge, il est encore un médecin, et la miséricorde divine ne doit pas moins éclater dans ce second rôle que dans le premier. Aussi le S. Concile de Trente (Sess. XIV, ch. 1) a-t-il appelé ce sacrement de Pénitence non seulement un *pardon*, mais un *remède*, *remedium vitæ* ; et S. Augustin nous a dit que ce remède à nos maladies ou à nos langueurs était composé à la fois du sang de Jésus-Christ, *de sanguine suo fecit remedium ægrotis*, et aussi de nos larmes, car Dieu, qui nous a créés sans nous, ne veut ni nous sauver sans nous, ni nous guérir sans notre coopération au remède.

Déjà l'absolution est une préparation à ce remède. Par la grâce sanctifiante rendue ou accrue, la vie divine renaît ou refleurit, les mérites perdus ou morts revivent, la concupiscence diminue, les droits aux grâces actuelles nous sont rendus. Et cependant, quelque précieux que soit tout cela : le pardon, l'amour de Dieu, nos mérites retrouvés, nos droits rétablis, tous ces biens ne sont encore que des moyens pour atteindre notre guérison complète et la restauration en nous de la vie spirituelle, c'est-à-dire de l'état de santé.

Que dis-je ? le pardon *tout seul*, et sans le remède au mal, un pardon si facilement obtenu, de fautes si vite effacées, présenterait parfois le **danger** d'affaiblir en nos consciences

la crainte du mal, de diminuer la ferme volonté des résistances efficaces, en un mot d'altérer quelque peu le sens moral. Eh ! pourquoi se gêner, si le pardon est si facile ? Sans doute, une âme honnête ne s'avouera pas tout haut une si basse pensée, un tel abus de la miséricorde infinie de Dieu, mais ne pourra-t-elle pas agir parfois sous cette impression latente et par son influence ?

Il faut donc, de toute nécessité, ajouter au *pardon* le vrai remède qui doit nous guérir et nous rendre la santé.

Ce remède conprend tout d'abord la *satisfaction* pour les fautes passées. Le pénitent demande encore à son confesseur : « *pénitence et absolution* ». Mais cette formule est bien déchue de son sens primitif. Dans la primitive Eglise, — au lieu des pénitences légères et parfois anodines que les confesseurs imposent aujourd'hui — on imposait de véritables pénitences et des austérités dont les rigueurs nous font frémir. Et dans les siècles qui ont précédé celui-ci les pénitences sacramentelles gardaient encore plus ou moins leur caractère de pénitences médicinales et expiatrices.

L'affaiblissement de la foi et des mœurs publiques ont forcé l'Eglise à diminuer grandement la rigueur des sévérités primitives. Et cependant les sanctions de la justice divine sont immuables, et nous n'avons pas ouï dire qu'au Purgatoire, la rigueur des expiations ait quelque peu diminué. Les besoins des âmes restent aussi les mêmes pour lutter contre l'égoïsme et l'entraînement des passions.

A la vie sensuelle, il sera toujours bon et même indispensable de prescrire des jeûnes et des austérités ; à la vie dissipée, un règlement de vie et des prières ; à l'égoïsme, des mortifications variées ; à l'amour du lucre et de l'argent, des aumônes et des largesses ; à la gourmandise et à la vie sensuelle, des privations volontaires dans le boire et dans le manger ou dans le confortable, etc., etc.

Ces **mortifications volontaires** pourraient être imposées soit comme *expiation* du passé ou pénitence proprement dite, soit comme *préservatif* pour l'avenir. Que si le confesseur n'osait pas en prendre l'initiative, c'est aux pénitents géné-

reux à la prendre eux-mêmes, avec sa seule approbation. Leur guérison radicale est à ce prix, mais nous osons dire que cette guérison est ainsi assurée.

Malgré le relâchement de la vigueur chrétienne dans les temps présents, la sainte Eglise compte encore un grand nombre d'âmes généreuses qui ont compris le secret merveilleux de ce divin remède qu'est la mortification, et qui, sous une sage direction, expient pour elles-mêmes et aussi pour les autres, pour la conversion des pécheurs. Ces âmes admirables sont le sel de la terre, le paratonnerre de l'Eglise contre les foudres de la justice divine...

Si l'Esprit Saint vous inspire la *grâce de les imiter*, ouvrez-vous-en à votre confesseur ordinaire, et si vous n'êtes pas compris de lui, cherchez un vrai directeur d'âmes. Alors même qu'il ne découvrirait pas en vous une vocation si haute — car elle est rare — il complètera le *remède* de la satisfaction ou pénitence sacramentelle par un *régime* salutaire, c.-à-d. un règlement de vie et une discipline vigoureuse qui assurera, à brève échéance, l'efficacité du remède et la restauration complète de la santé spirituelle en votre âme.

Quant à la **fréquence** de la confession, elle varie beaucoup avec les attraits et les besoins de chacun. D'ordinaire elle est hebdomadaire pour les commençants et bi-mensuelle pour les âmes qui ont déjà reçu une formation. Cependant S. Ignace de Loyola, S. Charles Borromée, S. Alphonse de Liguori et d'autres saints se confessaient tous les jours. Et S. Bonaventure conseille à ses novices la confession quotidienne ou du moins de trois en trois jours. C'est au directeur d'âme d'en décider (1).

---

(1) D'après le décret de la S. Cong. des Indulgences, en date du 14 févr. 1906, la confession hebdomadaire n'est plus requise *pour gagner les indulgences*, en faveur de « tous les chrétiens en état de grâce, habitués à communier pieusement chaque jour, même avec une ou deux abstentions par semaine » (*Actes de Pie X*, t. II, p. 273, trad. off. de la Bonne Presse).

CHAPITRE IV

La Communion fréquente, la Se Messe et la Visite au S. Sacrement.

Il est dit dans la parabole de l'Enfant prodigue que son père, après lui avoir accordé le pardon, fit un **grand festin** pour réparer ses forces épuisées et se réjouir avec lui. Le festin de la Table sainte est donc comme une suite naturelle du pardon au sacrement de Pénitence.

Nous allons étudier le festin lui-même ou la *sainte Communion*, puis la *sainte Messe* qui la prépare et la *Visite* qui la suit, en les considérant uniquement comme des exercices spirituels.

Article Ier.

La sainte Communion.

I. — **Sa fréquence.** La sainte communion a été instituée par Notre-Seigneur pour être l'aliment de notre âme et le pain qui entretient sa vie. *Ceci est le pain descendu du Ciel*, a-t-il dit lui-même, *ce n'est pas comme la manne que vos pères ont mangée dans le désert et qui sont morts: celui qui mange ce pain vivra éternellement* (*Jo.*, VI, 59). Dans la pensée et le désir du Christ, l'Eucharistie devrait être notre pain quotidien, comme la manne était celui des Juifs dans le désert.

Les premiers chrétiens le comprirent ainsi et S. Luc nous dit qu'*ils persévéraient chaque jour dans l'enseignement des Apôtres et dans la communion de la fraction du pain* (*Act.*, II, 42).

Malgré le relâchement qui s'introduisit peu à peu au cours des siècles, les Pères et les Docteurs ont souvent rappelé cette doctrine, et le **S. Concile de Trente**, limitant à regret à la communion pascale le précepte rigoureux de l'Eglise, n'omettait pas d'ajouter ce vœu en faveur de la communion plus fré-

quente et même quotidienne : « Le T. S. Concile, lisons-nous (Sess. 22, ch. VI), souhaiterait qu'à chaque messe les fidèles qui y assistent ne se contentent pas de communier spirituellement, mais reçoivent encore réellement le sacrement eucharistique. »

Ce n'est pas le relâchement seul qui éloignait de l'usage fréquent de l'Eucharistie, c'est le prétexte autrement perfide du respect des choses saintes et de la crainte de les profaner par l'accoutumance, et même le prétexte d'honneur et de vénération dus à l'Eucharistie. Le jansénisme vint aggraver ces discussions sur les dispositions requises nécessaires pour s'approcher avec fruit de la sainte Table et c'était à qui exigerait les dispositions les plus grandes et les plus difficiles. Les papes, gardiens de la saine doctrine et de la tradition, ne cessèrent de protester contre ces exagérations. Notamment Innocent XI, le 12 février 1679, et Alexandre VIII, le 16 décembre 1690, qui condamnèrent les abus et les erreurs des rigoristes.

Récemment encore, **Pie X**, dans son décret du 20 décembre 1905, s'est vu obligé, à la demande des évêques, d'exposer encore une fois la doctrine traditionnelle et d'établir des règles précises et pratiques.

Après avoir fait l'historique de ces controverses souvent passionnées, il précise d'abord la nature et le but de cette divine institution qui est d'être un *remède* contre le péché et non pas une *récompense* du mérite et de la ferveur. Voici ses paroles : « Jésus-Christ et l'Eglise désirent que tous les fidèles s'approchent chaque jour du banquet sacré, surtout *afin* qu'étant unis à Dieu par ce sacrement, ils en reçoivent la force de réprimer leurs passions, qu'ils s'y purifient des fautes légères qui peuvent se présenter chaque jour et qu'ils puissent éviter les fautes graves auxquelles est exposée la fragilité humaine. Ce n'est donc pas principalement pour rendre gloire à Dieu, ni comme une sorte de faveur et de récompense pour les vertus de ceux qui s'en approchent (S. Augustin, sermon 57 sur S. Matth. de l'oraison domin., v. 7). Aussi le S. Concile de Trente appelle-t-il l'Eucharistie : l'*anti-*

dote qui nous délivre des fautes quotidiennes et nous préserve des péchés mortels (Sess. 13, ch. II) » (1).

Ce principe fondamental une fois bien établi, voici les **règles pratiques** — au moins les principales — qui en découlent et que le susdit décret met en relief. Nous les résumons, en citant mot à mot les passages essentiels :

« 1° Nul, s'il est en état de grâce et s'il s'approche de la sainte Table avec une intention droite, ne peut en être écarté.

« 2° L'intention droite consiste à s'approcher de la sainte Table, non par habitude ou par vanité, ou pour des raisons humaines, mais pour satisfaire à la volonté de Dieu, s'unir à lui plus intimement par la charité, et, grâce à ce divin remède, combattre ses défauts et ses infirmités. »

Deux seules conditions sont donc exigées pour la communion fréquente et même quotidienne : 1° l'état de grâce ; 2° l'intention droite, écartant les motifs humains et la routine et impliquant des motifs surnaturels.

D'où cette **première conclusion** : *l'état de grâce ne suffit pas.* Certes, il suffit bien pour ne pas faire un sacrilège, et même pour faire une action méritoire, car tout acte est méritoire lorsqu'il est bon en lui-même et fait au nom de Dieu. En conséquence, cela suffit pour recevoir validement l'effet produit par le sacrement *ex opere operato* (par lui-même), à savoir une augmentation de la grâce sanctifiante, et par conséquent pour obtenir un nouveau degré de gloire et de bonheur au ciel, car ces degrés répondent exactement aux degrés de la grâce sanctifiante obtenus sur la terre et conservés jusqu'à la mort.

Mais il y a le revers de la médaille, car le même acte, bon en lui-même, pourrait nous attirer de terribles châtiments en purgatoire ou sur la terre, s'il était fait avec légèreté, indifférence, froideur, sans-gêne, et un manque de convenance qui, sans être un péché mortel, serait une sorte d'injure à l'égard d'un hôte plus que royal et divin. Tous ces péchés

(1) Trad. offic. de la Bonne Presse, *Actes de S. S. Pie X*, p. 253 et suiv. — Y lire, p. 261, ce qui est prescrit au sujet des communions générales « de règle », à certains jours, dans les communautés religieuses et les pensionnats.

véniels impliqués dans une telle communion — sans la rendre invalide et sans enlever aucun degré de la grâce sacramentelle — ce qui est certain — diminuent cependant la ferveur de l'amitié de Dieu, et nous exposent aux châtiments de sa justice.

Il nous faut donc — et c'est notre **seconde conclusion** — pour faire des communions non pas strictement *valides*, mais vraiment *utiles*, qui soient un remède efficace à notre misère, ajouter à l'*état de grâce* une *volonté droite* (1), c.-à-d. tendue par un effort généreux vers le but même de cette institution médicinale, vers notre guérison. Il faut vouloir résolument guérir de nos maux et devenir meilleurs ou plus parfaits, c.-à-d. coopérer aux *grâces actuelles* auxquelles chaque augmentation de la *grâce sanctifiante* nous donne droit.

C'est la seconde condition imposée par le décret pour autoriser la communion fréquente et quotidienne.

Sans ce bon désir de guérir, sans cet effort généreux pour guérir en aidant à la vertu du remède, nous n'en retirerions aucun profit et nous irions au devant des pires déceptions.

Les remèdes naturels eux aussi exigent pour être efficaces cette coopération des forces vitales de l'organisme. Sur un tempérament épuisé et sans ressort, le meilleur remède sera sans effet. Et pour bénéficier de tout aliment, il faut au moins un peu d'appétit.

Au contraire, avec cette coopération, il est impossible qu'un vrai remède ne produise pas la guérison. C'est ce qu'ajoute le décret : « Etant donné (cette volonté droite) et ce ferme propos sincère de l'âme, il n'est pas possible que ceux qui communient chaque jour ne se corrigent pas également des péchés véniels et peu à peu de leur affection à ces péchés. »

Et à cette occasion le même décret rappelle la double efficacité des sacrements, dont l'une opère par eux-mêmes *ex opere operato* et l'autre par la coopération du fidèle *ex opere operantis*, distinction non moins importante qui a fourni le

(1) Quam bonus Israël Deus, his qui recti sunt corde ! (*Ps.*, LXXII).

principe de cette double solution, également éloignée du rigorisme et du laxisme.

Confessez-vous donc et communiez le plus souvent que vous pourrez, avec un soin toujours convenable, et ne faites jamais dépendre cette fréquence de votre degré de vertu déjà acquise, puisqu'il s'agit au contraire de l'acquérir de plus en plus éminente. Ce n'est plus la ferveur qui est requise, mais la seule bonne volonté, la volonté d'y chercher la guérison. D'ailleurs, sans cette volonté, on se lasserait vite de communier...

Auriez-vous le malheur de retomber dans des fautes sérieuses, peut-être graves, n'importe ! Si vous luttez, si vous priez, communiez souvent, très souvent, là est le remède. Avec la persistance dans la lutte, la prière et les bonnes communions, le triomphe final, tôt ou tard, est assuré.

II. — **Les méthodes.** Même pour faire la communion, il est bon de connaître des méthodes et d'emprunter aux saints leurs formules de prières. La méthode en effet, bien loin d'être une prison qui tient captives les inspirations de notre cœur, les stimule au contraire et les dirige, sans jamais les étouffer. Elle est une formation pour les commençants, car l'homme est un être éduqué : nos idées, nos sentiments se composent surtout de ce que l'éducation nous a donné ; et ils manifestent à notre insu le milieu où nous avons été formés. Pour les âmes avancées ou plus parfaites, la méthode demeure encore un précieux secours. Aux jours de lassitude ou de détresse, elle réveille des souvenirs endormis et stimule des inspirations nouvelles. Nous proposerons donc des méthodes pour la communion, comme pour l'oraison et la confession. Ici le sujet se trouve tout indiqué par les trois moments qui s'y succèdent : la préparation à la sainte communion, l'acte lui-même et puis l'action de grâce.

1° La **préparation** peut être *éloignée* : c'est la pureté habituelle du cœur. Elle peut être *immédiate* : c'est l'audition de la sainte messe dont nous parlerons bientôt. Mais elle peut être aussi intermédiaire et *prochaine* : c'est celle dont il s'agit tout d'abord.

« Commencez le soir précédent, dit S. François de Sales à sa Philotée (1), à vous préparer à la sainte communion par plusieurs aspirations et eslancements d'amour, vous retirant un peu de meilleure heure, afin de vous pouvoir aussi lever plus matin : que si la nuict, vous vous reveillez, remplissez soudain vostre cœur et vostre bouche de quelques paroles odorantes, par le moyen desquelles vostre âme soit parfumée pour recevoir l'Epoux, lequel, veillant pendant que vous dormez, se prépare à vous apporter mille grâces et faveurs, si de vostre part vous êtes disposée à les recevoir. Le matin levez-vous avec une grande joye, pour le bonheur que vous espérez. »

Puis il faut se disposer par une grande pureté de corps et de cœur à recevoir le pain des Anges, regrettant de ne pas y apporter une pureté angélique : la seule qui conviendrait.

La préparation *immédiate* consiste à bien entendre la sainte messe et à y produire des actes de foi, d'adoration et d'humilité, de contrition et d'amour, enfin de saints désirs. Il faut aussi chercher à rendre aussi vifs que possible et même *sensibles* tous ces sentiments — quoique ce ne soit indispensable — afin de les rendre plus forts, y faisant participer à la fois notre corps et notre âme, ou plutôt les sens organiques et l'esprit pur : notre nature humaine le veut ainsi.

Et pour cela, il faut — suivant la méthode de S. Ignace (2) — évoquer les plus petits détails sensibles, à l'aide de la mémoire et de l'imagination, jusqu'à ce que notre attention soit vivement saisie et fixée par une image ainsi construite dans notre esprit. C'est ce que l'on appelle « *la construction du lieu* ». Par exemple, l'image de Notre-Seigneur, dans les diverses périodes de son existence : ses traits divins, sa physionomie incomparable, ses larmes versées, son sang répandu à la flagellation et au Calvaire, son cœur ouvert par la lance, son âme elle-même avec ses perfections divines..., il faut nous en faire une peinture saisissante.

Sans doute, il ne s'agit pas pour nous de soulever, même

(1) *Introd.*, 2e p., c. 21.

(2) Voir dans les *Exercices* tous les préludes des mystères et les règles du Directoire, ch. XIX.

à demi, les voiles de la foi et de contempler l'invisible — grâce bien rare accordée cependant à de saints mystiques dans la *contemplation infuse qui produit des sensations vraiment objectives du divin*, — mais seulement de rendre émouvantes *subjectivement*, des vérités abstraites qui se dérobent à nos sens, pour nous en pénétrer davantage. Jamais une pensée purement abstraite ne remuera nos cœurs et n'enflammera notre zèle de perfection ou d'apostolat. L'homme est ainsi fait : il ne passe à l'action que sous l'empire d'un attrait plus ou moins sensible suivant les tempéraments. Seules les émotions nous meuvent, l'idée pure ne meut pas sans une émotion.

Il faut aussi se proposer un but particulier dans chaque communion, de nature à augmenter notre désir de la bien faire : par exemple, d'obtenir la victoire sur tel défaut, de triompher de telle épreuve, d'obtenir telle faveur pour la sainte Eglise, pour soi ou ses amis, de soulager telles âmes du purgatoire, etc.

2° Après cette préparation, vient l'**acte lui-même de la communion**. La foi et l'humilité y doivent dominer et inspirer tous les autres sentiments : adoration, contrition, amour, désir, oblation... Pour les exprimer, certaines personnes se servent de formules préférées par leur piété : on ne peut que les en louer, sans jamais les leur imposer. Le mieux serait peut-être de suspendre toute prière extérieure, d'entrer dans un recueillement profond et de se tenir dans le silence de l'amour et de l'attente aux pieds de l'Eucharistie qui approche.

3° L'adoration silencieuse et amoureuse commence l'**action de grâce**. « Dès que vous avez reçu le Sauveur et que vous le possédez au dedans de vous-mêmes, disait Se Thérèse (1) à ses filles, tâchez de fermer les yeux du corps, et, ouvrant ceux de l'âme, regardez dans votre cœur ; car, je vous le dis, je vous le redis et vous le redirai volontiers cent fois, si vous faites ainsi chaque fois que vous communierez, et si vous tenez votre âme assez pure pour mériter souvent

(1) *Chemin de la perf.*, ch. XXXIV.

cette faveur, il se montrera à vous de *quelque manière*, et puis, cédant à vos désirs, *il se dévoilera entièrement.* »

Cette parole — une des plus belles de sainte Thérèse — fait nettement allusion à la faveur mystique dont nous parlions un peu plus haut, et dont notre sainte a joui si souvent, qu'elle aurait voulu la faire partager à toutes ses filles du Carmel, appelées comme elle à la vocation contemplative.

Si nous ne sommes pas dignes d'une grâce si éminente et toute gratuite, nous pouvons du moins aspirer à voir la présence de Dieu en nous nous devenir *sensible* et *comme réelle.* Et quoique le sensible ne soit toujours pas le réel, il l'imite pourtant, il en est la copie, le remplace en son absence, et partant il peut rendre à notre piété une ardeur de foi qui la transfigure et la rend capable des actes les plus héroïques.

A ce point que, malgré leur distinction profonde — puisque la sensation du divin est ici subjective et là vraiment objective — les deux phénomènes ont reçu, par leur analogie, le même nom de contemplation. L'épithète de *passive* ou d'*infuse* (ou par espèces infuses) étant réservée à la contemplation extraordinaire ou strictement mystique, et celle d'*active* ou d'*acquise* à la contemplation ordinaire de toutes les âmes ferventes — comme nous l'expliquons plus au long dans notre traité de théologie mystique.

Chez ces âmes si rapprochées de Dieu, si habituées à se tenir en sa présence, l'acte de foi sera aussi spontané qu'ardent, et suffira à les entraîner aux actes complémentaires de l'action de grâce, qui sont les suivants : actes d'adoration, d'amour, d'offrande, de demande, etc. Tous ces actes sont à la portée de tous les esprits et de toutes les âmes de bonne volonté. Il leur suffit, en commençant, de s'aider de quelques-uns de ces nombreux formulaires inspirés par la piété ardente de nos Saints (1).

Bientôt ces âmes auront appris à s'entretenir cœur à cœur avec l'Hôte divin qu'elles ont reçu et sauront lui tenir com-

---

(1) Voir le petit opuscule de l'auteur déjà cité : *Préparation et Actions de grâce pour la sainte Communion* — ou ses deux petits volumes sur la *Messe.*

pagnie, soit pour éviter l'impolitesse de laisser seul le grand Roi venu pour honorer leur humble demeure, soit pour ne perdre aucun des trésors de grâce qu'il leur apporte.

Serait-il donc nécessaire de fixer à un si grand bonheur de l'action de grâce une *durée minimum*? S. Liguori demande une heure entière ou une demi-heure. Le moins qu'on puisse nous demander paraît être un quart d'heure d'action de grâce. Et telle est la pratique habituelle de tous les bons prêtres et des pieux fidèles.

Article II.

La sainte Messe.

La *sainte Messe* est la préparation naturelle à la communion, et la messe quotidienne celle à la communion quotidienne. Ce pieux usage est devenu la pratique habituelle de tous les chrétiens fervents, même de ceux qui, pour des motifs quelconques, doivent se contenter parfois d'y faire une communion purement spirituelle.

Les **méthodes** pour bien entendre la messe sont nombreuses ; l'essentiel, c'est qu'elles éveillent dans les âmes une foi vive et un amour ardent pour la victime adorable qui s'immole sur l'autel aussi réellement qu'au Calvaire, quoique ce soit sous une forme symbolique et non sanglante. Chacun est donc libre de choisir celle qui, pour lui, remplira le mieux ce but, suivant son attrait personnel.

Une première méthode consiste à suivre dévotement toutes les prières que récite le prêtre à l'autel et à nous unir à lui d'esprit et de cœur. Quoiqu'elle paraisse la plus naturelle et la plus simple, elle n'est pas à la portée de tous. Non seulement on n'a pas facilement sous les yeux un missel complet avec les variétés quotidiennes de ses messes, mais encore il manquerait à la plupart des fidèles l'intelligence du sens soit littéral, soit spirituel et liturgique de ce texte. Cette lecture deviendrait alors une étude au lieu d'être un exercice de piété. Une élite seule, surtout dans les grands séminaires et chez les religieux, peut s'en servir avec fruit.

Les autres méthodes s'appliquent moins à la lettre qu'à l'esprit de la sainte messe. Et comme ce divin Sacrifice est offert à Dieu par l'Eglise pour quatre fins principales : 1° *adorer* son infinie Majesté ; 2° *satisfaire* à sa Justice ; 3° le *remercier* de ses bienfaits ; 4° le *prier* et lui exposer nos besoins, — on divise ordinairement le temps de la messe en quatre parties à peu près égales pour s'acquitter de ses quatre grands devoirs, en union avec les sentiments du prêtre qui célèbre.

Après le prélude du *Confiteor*, récité au bas de l'autel avant d'en gravir les marches, où tous les cœurs du prêtre et des assistants doivent se remplir de contrition et de la plus profonde humilité — on s'acquitte du devoir d'adoration, depuis le commencement jusqu'à l'Evangile : c'est la première partie. La seconde va de l'Evangile à l'élévation, pour satisfaire au devoir de satisfaction envers la Justice divine. La troisième, de l'élévation à la communion, est une action de grâce pour les bienfaits de Dieu. Enfin dans la quatrième, qui va de la communion à la fin, on fait la communion au moins en désir si l'on ne peut la faire réellement, et l'on demande à Dieu toutes les grâces dont on a besoin, au nom des mérites infinis de son divin Fils.

Enfin l'on se retire dans des sentiments d'action de grâce.

Les formules qui expriment tous ces sentiments se trouvent facilement dans tous les livres de messe. On peut y faire un choix, et même retenir par cœur celles pour qui l'on ressent le plus d'attrait. Ce sont des modèles à imiter et aussi des secours aux jours de sécheresse et d'aridité.

Variez aussi vos méthodes et vos formules, car des formules trop connues ne frappent plus. Il est vrai que, pour produire des fruits dans nos âmes, elles exigent des efforts soutenus de recueillement et de réflexion. Or il y a des esprits dissipés et tièdes qui, surtout au début de leur conversion, sont bien peu capables de soutenir cet effort. Il vaut mieux leur conseiller de s'en tenir à une simple lecture méditée sur un sujet eucharistique, dans un ouvrage bien choisi (1). Cette lecture

(1) Voir *Méthodes et formules pour bien entendre la messe*, par le chanoine Beaudenom, 2 vol. in-16 (Lethielleux).

peut amener de ravissantes découvertes, qui les attirera puissamment vers une vie plus haute et une perfection plus grande par la dévotion à la sainte Eucharistie.

Article III.

La Visite au saint Sacrement.

Il est d'usage et de haute convenance de répondre par une visite de remerciements à une invitation à quelque festin. Et cette **raison** seule justifierait déjà la visite quotidienne du T. S. Sacrement, à la suite de la communion quotidienne.

Mais il y a plus et mieux. Le saint sacrifice de la messe étant le centre auquel se rattachent tous les mystères de la foi et tout le culte chrétien, ou — pour employer la comparaison de S. François de Sales — étant « entre les exercices de la religion ce que le *soleil* est entre les astres », il doit être pareillement le centre d'attraction de nos esprits, de nos cœurs et de notre vie tout entière.

Après avoir le matin, au lever du soleil, reçu nos hommages, éclairé et réchauffé notre âme, réjoui notre cœur par la sainte communion, il doit encore **le soir**, au coucher du soleil, nous revoir à ses pieds pleins d'actions de grâces pour la journée écoulée — peut-être aussi de confusion et de repentir — pour nous laisser reposer sur son cœur des travaux et des fatigues du jour, avant de prendre le repos quotidien du sommeil, en pensant encore à Lui, qui seul peut nous reposer complètement : *in pace in idipsum dormiam et requiescam* — comme le chante si pieusement l'office du soir.

Rien de moins officiel que cette pieuse visite. Aucune loi ne la prescrit, aucune cloche ne nous y appelle, aucune affluence de fidèles ne nous y attend. Seuls le déclin du soleil et le poids du jour nous y invitent. C'est un tête-à-tête intime avec l'Hôte du Tabernacle que nous y cherchons.

Aussi, dès l'entrée de l'église, dès que nous nous sommes approchés du sanctuaire le plus près possible, comme pour avoir l'impression plus vive d'être mieux entendus, écoutons

avec confiance la voix de Notre-Seigneur lui-même nous invitant à venir à Lui, pour être soulagés et réconfortés, nous qui sommes si souvent péniblement chargés et tourmentés : *Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos* (*Matt.*, XI, 28).

Répondant à cette douce invitation qui devrait ouvrir les cœurs les plus endurcis, *dites-lui* vos besoins, vos regrets, vos désirs, surtout le désir de l'aimer davantage et de devenir meilleurs. Que si votre indigence était si grande qu'elle ne sût rien lui dire et demeurât muette, que votre attitude extérieure parle au moins pour vous. Vous êtes à genoux et cela seul est une prière, un amour, une humilité, un bon désir, car vous y êtes librement, et cette démarche seule toute spontanée a une telle valeur qu'elle est l'équivalent de tous ces actes que d'autres savent mieux exprimer.

Du reste, ici encore, vous pouvez vous aider de quelques formules de dévotion soit apprises par cœur, soit lues dans quelques-uns de ces livres de piété, comme les *Visites au S. Sacrement* de S. Liguori où l'on trouve l'âme et le cœur d'un Saint, tout rayonnants de lumière et de chaleur pour vous réchauffer et vous illuminer.

Vous pourriez aussi placer à ce moment du soir la *revue de la journée*, et faire votre examen particulier aux pieds de N.-S.

Quant à la *longueur* de la visite, mesurez-la à votre dévotion. Au début, elle pourrait être courte. Ne durerait-elle que deux minutes, si elle se répétait fidèlement chaque jour, elle produirait, à la longue, une amélioration de votre vie très sensible. Plus tard, la ferveur augmentant, vous tireriez profit à la faire durer normalement un quart d'heure ; ce qui est relativement peu en comparaison de celle de tant de saints, qui la prolongeaient une demi-heure et des heures entières qu'ils trouvaient encore trop courtes.

CHAPITRE V

La Lecture spirituelle.

Dans tous les exercices spirituels qui précèdent, nous avons vu, chemin faisant, le concours précieux que peut nous apporter un livre de piété. Il nous faut maintenant élever ce fait à la hauteur d'un principe et proclamer bien haut la nécessité, pour nous élever dans les voies de la perfection, de recourir fréquemment à des lectures spirituelles, et de leur faire une part dans l'emploi de chacune de nos journées. Examinons ses *avantages* et sa *méthode*.

Article Ier.

Ses Avantages.

L'homme est un être éduqué : il a besoin d'être instruit par les autres, et c'est **le livre** qui complète et au besoin remplace l'enseignement du maître. Nous ne savons que ce que nous avons appris de cette manière ; et même les inventions du génie ne sont-elles que des combinaisons nouvelles d'idées antérieurement acquises par l'instruction reçue. A plus forte raison en est-il ainsi pour les vérités religieuses, que l'esprit humain ne saurait inventer, puisqu'elles sont, la plupart, au-dessus de la raison sans lui être contraires. Aussi l'apôtre a-t-il déclaré que la foi nous vient par l'enseignement, *fides ex auditu* (*Rom.*, x, 17). Et comme le livre ou la lecture est le moyen le plus facile et le plus usuel d'enseignement, c'est à la lecture qu'il faut recourir chaque jour, soit pour combattre l'ignorance religieuse qui est la plaie sociale de notre époque, soit pour enrichir notre esprit et notre cœur des trésors de la science sacrée accumulés pendant vingt siècles par les plus puissants génies du christianisme et de l'humanité.

Dans les assemblées de la *primitive Eglise* où tous ne sa-

vaient pas lire, on lisait les saintes Ecritures, les homélies des Pères, les Actes des martyrs, et ces lectures étaient en si grande estime que l'office des lecteurs avait été élevé à la dignité d'un ordre : il est en effet l'un des quatre *ordres mineurs*. Sans être pourvus de ce caractère sacré, l'on voit encore dans certaines paroisses modèles de simples fidèles qui, à certains jours, font en public la pieuse lecture, au profit de tous ceux qui veulent bien se réunir pour s'en édifier ou qui ne pourraient lire eux-mêmes dans le secret de leur maison.

En cela nos lecteurs bénévoles imitent et continuent la tradition universelle de tous les *ordres religieux* où la lecture spirituelle est prescrite à certaines heures de la journée, comme on peut le voir dans les *Conférences* et les *Institutions* de Cassien, ou dans les règles monastiques de S. Basile, de S. Benoît, etc.

Dans la règle de S. Benoît, la part faite à l'exercice de lecture est même d'une fréquence et d'une longueur qui surprend. En tout temps, elle devait se faire aux heures prescrites, et lorsqu'elle était faite en particulier, des surveillants examinaient si chacun y était fidèle.

Impossible de mieux marquer le prix inestimable et la nécessité de ce saint exercice.

Un bon livre est en effet un prédicateur que l'on peut faire parler quand on veut, que l'on arrête à son gré pour relire et mieux approfondir, ou pour lui répondre en donnant la parole à son cœur. Il répète aussi autant de fois qu'on le désire ses instructions doctrinales, ses préceptes et ses conseils, comme ses exhortations pressantes à leur obéir.

Suivant la judicieuse remarque du P. Berthier (1), « c'est un *moniteur* qui nous reprend en secret, un *ami* qui ne peut être soupçonné de nous tromper, un *juge* qui décide sans partialité, un *prophète* qui annonce la vérité sans flatterie. Il n'est ni importun, puisqu'on le quitte et qu'on le reprend quand on veut ; ni contradicteur puisqu'il produit ses pen-

(1) *Réflex. spir.*, t. V, p. 234.

sées sans discuter contre les nôtres ; ni indiscret, puisqu'il donne des avis sans savoir si nous les suivrons ; ni susceptible de jalousie, puisqu'il nous laisse toute liberté de déférer à ses conseils ou de préférer ceux d'un autre ».

Un tel prédicateur ne peut manquer de produire des merveilles et c'est à lui notamment que l'on doit la conversion de S. Augustin et celle de S. Ignace de Loyola.

Article II.

Sa Méthode.

Mais pour retirer tout le fruit de ce pieux exercice, il faut deux choses : *bien choisir* son livre de lecture et *bien le lire.*

I. — Pour le **choix du livre**, le plus simple est de s'en rapporter au conseil de son directeur ; cependant il y a des principes généraux qu'il est bon de connaître.

Avant tout autre livre, la sainte Bible, qui est le livre par excellence, doit faire l'objet de notre lecture, et les anciens Pères sont unanimes à vanter sa vertu divine, puisqu'elle est la parole de Dieu, inspirée sans doute à des hommes qui en l'écrivant n'ont pas dépouillé leur personnalité, leur génie propre, ni leur manière d'écrire et d'interpréter la pensée de Dieu, mais préservés, par l'assistance du Saint Esprit, de toute erreur.

Cependant, parmi les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, tous ne sont pas également faciles à comprendre ni à la portée de tous les esprits. Il faut savoir faire un choix, et préférer surtout les saints Evangiles, dont l'intelligence est accessible à tous.

Après la lecture des Livres sacrés, les *Homélies des Pères* et des saints Docteurs qui les expliquent sont une nourriture très substantielle et très forte où tout esprit cultivé trouvera, sans trop d'effort, une mine inépuisable de doctrine solide et de pieuse édification.

Les *Vies des Saints* sont, incontestablement, la lecture la

plus accessible pour tous et la plus attrayante. « Exempla trahunt » dit le proverbe, et en provoquant notre imitation, ils nous montrent la doctrine et la morale en action.

A notre époque, les progrès de la critique historique ont suscité toute une efflorescence d'ouvrages hagiographiques où la vie des saints est racontée d'une manière non moins édifiante et beaucoup plus sûre. On s'en servira de préférence et avec grand fruit (1).

Cependant les histoires ne suffisent pas à nous instruire de la doctrine ascétique. Il faut en outre recourir à des traités didactiques de spiritualité, tels que l'*Introduction à la vie dévote* de S. François de Sales, et son *Traité de l'amour de Dieu*, les *Exercices* de S. Ignace, la *Perfection chrétienne* de Rodriguez, le *Directoire ascétique* de Scaramelli, le *Combat spirituel* de Scupoli, *La connaissance et l'amour de Notre-Seigneur* du P. Saint-Jure, les *Œuvres spirituelles* du R. P. Judde, le *Catéchisme pour la vie intérieure* de M. Olier, *La vie et les vertus chrétiennes* de Mgr Gay, et tant d'autres, car il serait bien impossible de les énumérer tous.

Et parmi les ouvrages *affectifs* qui unissent la doctrine à la piété et aux effusions du cœur, à côté du chef-d'œuvre incomparable de l'*Imitation de Jésus-Christ*, que tant de générations chrétiennes ont mouillé de leurs larmes, et dont Jean-Jacques Rousseau lui-même faisait son livre de chevet consolateur — nous avons les *Soliloques* de S. Augustin, les *Visites au S. Sacrement* de S. Liguori, les *Souffrances de N.-S.* par Thomas de Jésus, les *Elévations sur les mystères* de Bossuet, et bien d'autres qu'il serait trop long d'énumérer, et qui, lus à petite dose, sont un merveilleux aliment de notre dévotion et un baume pour toutes les blessures de notre cœur (2).

II. — Après le choix du bon livre, le mieux adapté à notre portée d'esprit et à nos besoins, vient la **manière de le bien lire**, qui n'importe pas moins.

---

(1) Voir surtout la collection « *Les Saints* » publiée chez Lecoffre-Gabalda, sous la direction de M. Joly, de l'Institut. Déjà 95 volumes parus.

(2) Voir les *Indications pour une petite bibliothèque du jeune prêtre* par M. Letourneau à la fin de son *Manuel du séminariste* (Gabalda).

D'abord il faut s'appliquer fidèlement à le lire pendant le temps prescrit et ne pas en changer sans motif sérieux. L'inconstance, ici comme ailleurs, empêche le succès de l'effort.

Il faut le lire non pas avec curiosité, comme une étude de sciences profanes, mais en esprit de religion et pour nous sanctifier, nous rappelant cette belle parole de S. Augustin : « Quand vous priez, vous parlez à Dieu ; quand vous lisez, c'est Dieu qui vous parle » (1). Partant, c'est avec humilité qu'il faut lire, comme un disciple écoute son maître qui l'enseigne, et point avec la prétention de le critiquer. Cependant s'il présente des difficultés sérieuses ou s'il soulève des objections, il n'est pas bon de les laisser s'accumuler en notre esprit. La gêne qui s'ensuivrait pour comprendre la suite et se l'assimiler paralyserait notre effort. Il est plus sage de nous en ouvrir à notre directeur ou à quelque maître compétent, pour qu'il nous fournisse toutes les explications dont nous aurions besoin.

Enfin, comme le but de la lecture spirituelle n'est pas seulement de nous éclairer, mais aussi de nous sanctifier en nous éclairant, il faut lire plutôt lentement pour nous bien pénétrer et faire des pauses de temps en temps pour la méditation et la prière. Ainsi nous alimentons à la fois notre esprit et notre cœur.

« Rien de plus vrai, dit le vén. Louis de Blois, que cette maxime des maîtres de la vie spirituelle qu'il est très utile de passer de la lecture à l'oraison et de l'oraison à la lecture... Ces deux sources étant jointes ensemble, les biens qui en découlent n'en sont que plus abondants. Et qui vous empêche même de mêler de telle sorte l'oraison à la lecture, que vous n'en fassiez qu'une seule et unique occupation ? Vous n'avez qu'à interrompre de moment à autre ce que vous lisez pour faire de courtes aspirations vers le ciel, pour soupirer après Dieu, par de tendres élancements d'amour. Et combien y

(1) *Enarr. in Psal.*, LXXXV, n. 7, p. 191. Quando legis, Deus tibi loquitur ; quando oras, Deo loqueris.

a-t-il de traités, combien de livres dont vous ne puissiez tirer tout à la fois des sujets de lecture, de prière et de méditation ! »

Ce conseil est particulièrement précieux pour les malades ou les esprits fatigués, qui sont incapables de s'appliquer longtemps à la méditation, et qui pourraient y suppléer très facilement par des lectures lentes et entrecoupées d'oraisons jaculatoires.

Quant à la *durée* de la lecture spirituelle quotidienne, une demi-heure semblerait une moyenne normale, mais c'est au directeur d'en décider suivant les besoins et les facilités de chacun.

CHAPITRE VI

Les Dévotions particulières.

Ce sujet est bien vaste. Pour ne pas dépasser les limites de notre plan, nous nous bornerons à indiquer sommairement les dévotions principales, qui se ramènent aux dévotions envers l'*Eglise* qui est le corps mystique de Notre-Seigneur, envers *Notre-Seigneur* lui-même, envers la *T. Sainte Vierge* et les *Saints*, enfin en faveur des âmes du *Purgatoire*.

Ce sont là les dévotions fondamentales et aussi les plus anciennes, car elles sont nées avec le christianisme lui-même, et se sont développées avec lui au cours des âges de foi.

Article Ier.

Dévotion envers l'Eglise.

Cette dévotion embrasse l'Eglise universelle qui est la patrie de nos âmes, et aussi cette petite patrie symbolisée par le clocher du village ou de la ville où nous sommes nés.

Dans l'Eglise universelle, c'est d'abord le **Souverain Pontife**, qui en est la tête et le chef, qui doit faire l'objet de notre dévotion. Sur la dévotion au pape, Mgr de Ségur (1) a écrit des pages admirables et très substantielles, que l'on relira toujours avec profit.

Ce n'est pas seulement un respect profond et une obéissance filiale que réclame cette « dévotion », mais encore, suivant l'étymologie de ce mot, un « dévoûment » complet soit à son auguste personne, soit à toutes les œuvres catholiques dont il est le premier moteur : œuvre du Denier de S. Pierre, œuvres diverses de la Propagation de la Foi, de la Se Enfance, des Missions, etc., qui enveloppent l'univers entier et assurent à l'Eglise catholique son universalité.

(1) Mgr de Ségur, *La dévotion au pape.*

Après cette grande patrie de nos âmes, vient la petite patrie, qui en est une cellule vivante et dont notre **clocher avec son église** paroissiale est le centre. C'est là, sur ses fonts baptismaux, que nous sommes nés à la vie de la grâce ; c'est là que nous avons fait notre première communion et reçu de la main de notre évêque le sacrement de confirmation ; c'est là, au saint tribunal, que nous avons reçu si souvent le pardon de nos fautes ; c'est là, à la sainte Table, que nous nous sommes nourris si fréquemment du pain des forts ; c'est là, du haut de sa chaire, que la parole de Dieu est descendue pour nous éclairer et réchauffer nos cœurs ; c'est là enfin que nous avons vu se dérouler de si pieuses cérémonies avec de si beaux chants, aux jours de fête, et passé les heures les meilleures et les plus célestes de notre existence terrestre — en attendant d'y revenir une dernière fois dans un cortège funèbre faire antichambre pour le paradis.

L'église paroissiale est vraiment pour nous la maison de famille, mieux que la maison commune, elle est la maison du bon Dieu, et nous devons avoir pour elle une vraie dévotion, en assistant régulièrement à tous les offices paroissiaux, à toutes ses processions extérieures ou intérieures ; et surtout en nous intéressant cordialement à toutes les œuvres de la paroisse, y compris les écoles chrétiennes.

Cet amour dévoué pour notre église paroissiale n'exclut pas cependant l'attachement aux **confréries** et autres associations pieuses : quoique distinctes de la paroisse, elles sont aussi paroissiales, puisqu'elles ont à leur tête la présidence, au moins d'honneur, du curé et sont entre ses mains un instrument des plus puissants d'édification mutuelle et de vie chrétienne dans sa paroisse.

En y participant, en nous y dévouant de tout cœur, nous faisons du bien aux autres par notre bon exemple, et nous en faisons encore plus à nous-mêmes, car la charité pour nos frères est dès ici-bas récompensée au centuple.

Cependant il ne s'agit encore là que du corps mystique de Notre-Seigneur et c'est à Notre-Seigneur lui-même que doit aller notre dévotion la meilleure.

Article II.

Dévotions envers Notre-Seigneur.

Ces dévotions sont nombreuses et également chères au cœur chrétien. Il y a surtout la dévotion pour sa douloureuse *Passion*, pour le *Cœur sacré de Jésus* et pour le *T. S. Sacrement*. Elles sont toutes si connues des pieux fidèles que, malgré leur importance, nous pourrons nous borner à quelques mots rapides.

I. — La **Passion** de Notre-Seigneur a été, dès l'origine du christianisme, l'objet de la plus universelle et de la plus tendre dévotion, et le culte des Saints Lieux qui en avaient été les témoins en fut une conséquence spontanée. Dès que l'édit de Constantin eut permis à l'Eglise de sortir des catacombes et de se montrer en plein jour, l'histoire nous montre que la *Voie douloureuse* suivie par Notre-Seigneur allant au Calvaire était parfaitement connue et parcourue par de nombreux pèlerins. « Il n'y a aucune raison sérieuse de penser, écrit le savant P. Thurston, S. J., dans la revue anglaise *The Month* (1), que les lieux sur lesquels Constantin bâtit des églises et que tant de pèlerins venaient visiter n'étaient pas exactement identifiés. En particulier, sur la localisation du Calvaire et du Saint-Sépulcre aux lieux où ils sont encore vénérés, les conclusions de l'archéologie sont pleinement d'accord avec l'antique tradition. Les renseignements fournis par S. Jérôme, Eusèbe, le pèlerin de Bordeaux de 333, et Sylvia sur les lieux vénérés à Jérusalem au IVe siècle, méritent toute créance. »

Or le **chemin de la Croix** était un pèlerinage en miniature des Saints Lieux, et les anciens pèlerins, une fois rentrés chez eux, tenaient à en avoir comme un fac-similé pour en conserver le souvenir, tandis que les fidèles encore plus nombreux privés

(1) Articles traduits et résumés par Mgr Boudinhon dans la *Revue du Clergé français*, 1er nov. 1901, p. 449 et suiv.

de ce voyage si envié, y trouvaient un précieux dédommagement pour leur piété.

Le nombre des *stations* et leur titre fut d'abord assez variable, suivant qu'on prenait pour point de départ la maison de Pilate ou quelque autre lieu mentionné dans les Evangiles, et qu'on divisait le parcours de la voie douloureuse en étapes plus ou moins arbitraires. Ce n'est que peu à peu que le nombre de quatorze stations a prévalu dans la pratique populaire, et nous ne le trouvons définitivement fixé qu'au XVIe siècle. Mais c'est là un détail accidentel et sans importance, qui laisse intacte la substance même de cette dévotion fondamentale et universelle du chemin de la Croix que les Souverains Pontifes se sont plu à enrichir des indulgences les plus précieuses. C'est surtout le vendredi saint et tous les autres vendredis de l'année que les pieux fidèles aiment à pratiquer cette dévotion, mais elle est particulièrement utile dans les tentations et les épreuves.

De cette dévotion générale pour la Passion de Notre-Seigneur sont dérivés divers cultes particuliers. D'abord celui des **plaies sacrées** du Sauveur. « Repose-toi dans la Passion du Sauveur, recommande l'Imitation (l. II, ch. I) et demeure volontiers dans ses plaies sacrées. Car si tu te réfugies avec dévotion dans les plaies et les précieux stigmates de Jésus, tu sentiras une grande force au temps de la tribulation, tu ne t'inquiéteras pas beaucoup du mépris des hommes et tu supporteras facilement les paroles des détracteurs. »

On vénéra d'abord les plaies des mains et du côté, puis la *lance* et les *clous* instruments de ces plaies. C'est Innocent VI, de pieuse mémoire, qui institua cette dernière fête.

Au XVe siècle, nous rencontrons de nombreuses confréries sous le vocable des cinq plaies du Christ.

II. — La dévotion au **Cœur sacré de Jésus**, perforé par la lance, fut une conséquence toute naturelle du culte des cinq plaies. M. Pourrat (1) pense qu'elle prit naissance à la

(1) *La Spiritualité chrétienne*, t. II, p. 483.

fin du moyen âge au monastère des cisterciennes d'Helfta où sainte Gertrude aimait à redire cette touchante prière : « Très aimable Seigneur, par le mérite de votre cœur percé, percez celui de Gertrude des flèches de votre amour, en sorte qu'il n'y puisse rien demeurer de terrestre, mais qu'il soit tout rempli de la force de votre divinité. » Il est certain qu'à cette époque beaucoup d'images du cœur perforé de Jésus étaient vénérées, au moins d'un culte particulier. Et ce fut probablement une conséquence des révélations de ce Cœur sacré à sainte Gertrude et à deux autres saintes religieuses du même monastère : Mechtilde de Magdebourg († 1282) et Mechtilde d'Hackeborn († 1298). Cependant S. Bernard et S. Bonaventure avaient déjà préparé les voies à la dévotion au Sacré-Cœur. Au XVIIe siècle S. Jean Eudes la fait encore mieux connaître. Mais il était réservé à la moderne apôtre du Sacré-Cœur sainte Marguerite-Marie de préciser définitivement l'objet et les fins de cette touchante dévotion, si bien adaptée aux besoins de notre époque (1).

Le culte des plaies du Christ et de son Cœur perforé inspira encore la dévotion au **précieux sang**. Et dès le XIVe siècle nous lisons des offices composés en son honneur. Ce sang précieux joue un très grand rôle dans les visions des saints mystiques. Et l'on peut dire que ce sont elles qui ont suscité et orienté toutes ces dévotions populaires si chères au cœur chrétien.

III. — De la Passion à l'**Eucharistie** il n'y a qu'une transition facile, puisque l'Eucharistie a été instituée pour être le mémorial de la Passion.

Au moyen âge, surtout après la condamnation de l'hérésie de Bérenger de Tours et par réaction contre les hérétiques négateurs de la présence réelle, la dévotion au T. S. Sacrement prit un grand essor sous des formes nouvelles — nées du désir de mieux *voir* et de mieux adorer ce corps véritable

(1) Voir le P. TERRIEN, *La dévotion au Sacré-Cœur* (Lethielleux) ; — P. BAINVEL, *Etude sur le Sacré-Cœur de Jésus* (Beauchesne) ; — Anonyme, *Mois du Sacré-Cœur* (Poussielgue).

du Sauveur — à savoir la grande élévation de l'hostie et du calice à la sainte Messe, les expositions de l'hostie sainte sous des monstrances transparentes, et la Fête-Dieu.

Dès le XIIe siècle, au moins en France, on fit précéder la petite élévation qui se fait à la fin du canon de la messe, mais qui est peu perceptible pour les yeux des fidèles, d'une *grande élévation* à la suite immédiate de la consécration, qui par son ampleur permet à tous les fidèles de voir ce corps adorable. Au lieu d'incliner la tête, les assistants regardaient donc la sainte hostie élevée par le prêtre, ou n'inclinaient la tête qu'avant et après, parce qu'on attachait comme une grâce spéciale à la vue du corps du Christ (1).

Mais voir ce corps divin à l'élévation seulement ne pouvait longtemps suffire à la piété des fidèles, et l'on y ajouta bientôt les *expositions* du Saint-Sacrement, où l'on pouvait le voir tout à loisir, dans des custodes transparentes en cristal. Leur usage est bien constaté dès le XIVe siècle, au moins en Allemagne. La bénédiction avec l'ostensoir terminait alors, comme aujourd'hui, ces expositions si populaires que S. Charles recommandait beaucoup en instituant les oraisons des Quarante-Heures.

Enfin la grande solennité de la **Fête-Dieu** avec ses splendides processions vint couronner ces pieuses dévotions au Saint-Sacrement. Cette fête, inspirée dans une vision à la prieure du monastère du Mont-Cornillon, près de Liège, sainte Julienne de Rétinne, fut célébrée à partir de 1246 et se répandit bientôt dans un grand nombre de diocèses, en attendant qu'Urbain IV, en 1264, l'étendît à l'Eglise universelle. On sait que ce pape chargea S. Thomas d'Aquin de composer un office du Saint-Sacrement et que le S. Docteur s'acquitta de cette tâche à la perfection, en unissant la poésie au dogme et à la piété, dans des hymnes admirables.

Aujourd'hui toutes ces dévotions, nées spontanément de

(1) Cf. *Revue du Clergé français*, 1er juin et 15 oct. 1908. S. Thomas (III, q. 80, a. 4, ad 1 et 4) et bien d'autres théologiens se demandent si un chrétien en état de péché mortel pouvait se permettre de fixer ainsi les yeux sur la sainte Hostie. Leur réponse rassure les fidèles.

la piété intérieure très intense des âges de foi, sont approuvées et réglementées par la plus haute autorité de l'Eglise, et doivent passer d'elles-mêmes dans les pratiques de tous les bons chrétiens.

Article III.

Dévotion envers la T. Sainte Vierge.

La dévotion pour la sainte Vierge est née du culte des mystères de Notre-Seigneur, surtout de sa naissance et de sa mort douloureuse, qui sont les deux pôles de la vie du Sauveur. Les mystères joyeux de la nativité, avec la pauvre crèche de Bethléem, les bergers, l'étoile, les rois Mages, qui figurent si souvent sur les vitraux du moyen âge, touchèrent sans doute spontanément le cœur des premiers fidèles, mais les scènes de la Passion où, dans son voile de deuil, Marie accompagne courageusement son divin Fils, jusqu'au pied de la Croix où elle se tient debout, émurent encore plus profondément la piété universelle des croyants et même des incroyants.

I. — Impossible de méditer sur la passion de Jésus sans penser aux douleurs de sa mère et les confondre presque dans une même piété. A la commémoraison de la passion du Christ répondra donc celle de la **compassion** de la Vierge sa Mère, dite aussi des **sept douleurs** de Notre-Dame parce que sept circonstances principales de la Passion firent particulièrement souffrir Marie. Elles ont été comparées à sept glaives qui transpercèrent son cœur maternel, et c'est ainsi que la peinture du moyen âge a aimé à nous les représenter. La sculpture n'est pas restée en retard et tout le monde connaît par exemple la très célèbre *Pietà* de Michel Ange à S.-Pierre de Rome, où la douleur immense de la Mère devant le corps inanimé de son divin Fils étendu sur ses genoux est exprimée avec une vérité si saisissante.

A cette fête de la Compassion s'en ajoutèrent d'autres tirées des principales circonstances de la vie de Marie : sa

Nativité, sa **Purification**, l'**Annonciation**, l'**Assomption** et enfin son **Immaculée Conception**, tradition si ancienne et si bien déduite du dogme que l'Université de Paris, au XIVe siècle, exigeait de tous ses nouveaux docteurs le serment de défendre ce glorieux privilège de la Mère de Dieu.

Mais ces fêtes, qui s'espaçaient de loin en loin dans le cours de l'année liturgique, ne pouvaient suffire à la piété des fidèles pour la Reine du ciel et de la terre, sans des dévotions quotidiennes. Parmi elles, signalons le *Rosaire* et l'*Angélus* qui sont les plus anciennes, car le *mois de Marie*, sous sa forme actuelle, ne date que du XVIIIe siècle (1).

II. — **Le Rosaire**. On peut y considérer trois éléments distincts : 1° l'instrument avec lequel se comptent plus facilement les *Ave Maria* ; 2° la prière elle-même ou les séries d'*Ave Maria* ; 3° la méditation des mystères joyeux, douloureux et glorieux de la Se Vierge, pendant la récitation de ces prières.

1° L'instrument, de forme variée, mais toujours composé de grains enfilés, que nous appelons aujourd'hui **chapelet**, est un objet populaire chez tous les peuples et peut-être dans toutes les religions où les fidèles ont besoin de compter le nombre de leurs prières. Les anachorètes et les pères du désert comptaient souvent avec de petits cailloux, lorsqu'ils étaient privés de chapelet ; mais ce procédé est vraiment par trop rudimentaire. Donc sur ce premier point le rosaire n'a rien d'original ni de propre au christianisme.

2° Au contraire, l'*Ave Maria*, dans sa première partie (2), a été porté du ciel par l'Archange Gabriel, envoyé pour saluer Marie au moment du mystère de l'Incarnation, et n'a cessé sur cette terre d'être répété sans fin par toutes les lèvres chrétiennes. Mais le nombre de 150 *Ave*, qui composent le Rosaire entier, est une imitation des 150 Psaumes du Psau-

(1) Cf. *Revue du Clergé français*, 1er janv. 1902, p. 255.

(2) La seconde partie (*benedicta tu...*) est la salutation de Se Elisabeth à Marie ; la troisième, le nom sacré de *Jésus*, et la quatrième (*Sancta Maria...*) ont été ajoutées par l'Eglise.

tier que les moines devaient réciter chaque jour. Cette prière étant trop longue et trop difficile à réciter pour les simples fidèles, elle fut ainsi remplacée par le *Psautier de Notre-Dame*, à la portée de tous.

Le rosaire n'est donc qu'un Psautier en miniature, comme le scapulaire n'est qu'un habit de moine en miniature, et comme les petites Heures de Notre-Dame sont un office monacal en miniature. Ce besoin d'imiter les moines dans leurs dévotions religieuses provient de ce sentiment très vrai et très profond, que pour être parfait en vivant dans le monde, il faut se rapprocher le plus qu'il est possible de la vie de ceux qui ont quitté le monde pour mener une vie parfaite, car il n'y a qu'un seul idéal de perfection chrétienne. Les gens du monde les plus affairés récitaient au moins un *tiers* du Psautier de Notre-Dame, ou le chapelet actuel, et le roi S. Louis disait chaque soir les 50 *Ave* qui le composent, tête nue et à genoux, s'inclinant autant de fois.

3° L'introduction dans la récitation du Rosaire de la méditation des 15 **mystères** joyeux, douloureux et glorieux avec la division qui s'ensuit en 15 dizaines d'*Ave Maria*, date du xve siècle et vint vivifier une répétition qui à la longue aurait pu devenir mécanique et monotone. Elle introduisait une variété nouvelle très heureuse dans cette couronne de roses dont les enfants de Marie ornaient à profusion la tête de leur Mère. Dans cette couronne symbolique, les roses blanches représentaient les mystères joyeux, les roses rouges les mystères douloureux et les roses d'or les mystères glorieux (1).

Ainsi le Rosaire est-il devenu, non seulement une prière très simple et à la portée de tous, mais encore, par la pieuse méditation qui s'y ajoute, un des moyens les plus efficaces pour développer en nos âmes la pensée fréquente de Dieu et l'amour de Jésus et de Marie indissolublement unis.

Pratiqué de la sorte, le Rosaire n'est plus une occasion de routine et d'ennui : l'esprit peut s'en lasser, mais le cœur, jamais.

(1) Le Rosaire remonte-t-il à S. Dominique ? — Cf. *Revue du Clergé français*, janv. 1902 ; — et MÉZARD, O. P., *Etude sur les origines du Rosaire*, 1912.

III. — **L'Angelus**. Le Saint-Esprit a tant à cœur de faire honorer la sainte Vierge qu'après avoir inspiré aux fidèles de tous les pays et de tous les siècles chrétiens la répétition de l'*Ave Maria*, sous la forme du Rosaire, il leur a suggéré la dévotion de l'Angelus (1), où trois fois par jour, au son de la cloche, le matin au lever du jour, à midi, et le soir après le coucher du soleil, l'on récite à genoux la salutation angélique, nous rappelant avec la maternité divine, le grand mystère de l'Incarnation.

Commencée dans les monastères, cette pieuse coutume se répandit bien vite dans les populations groupées autour du monastère, et la grand'cloche de la ville ou du beffroi municipal, tout en sonnant au point du jour le commencement du travail, à midi l'heure du repas et le soir l'heure du couvre-feu — où les cabarets devaient être fermés et les feux éteints — sonnaient en même temps l'heure de l'*Ave*. En certains pays, comme en Italie, on comptait les 24 heures du jour à partir de l'*Ave*, et l'*Ave* devenait ainsi comme le centre de la vie chrétienne.

Les plus précieuses indulgences avaient été successivement attachées à cette pieuse pratique ; et ce n'est que le 3 avril 1884, qu'un décret pontifical a supprimé l'obligation de réciter l'Angelus au son de la cloche et à genoux lorsqu'il était difficile de faire autrement. En se relâchant ainsi sur un détail accidentel de cette dévotion populaire, l'Eglise a montré combien elle avait à cœur d'en sauvegarder le fonds essentiel.

Article IV.

La Dévotion aux Saints.

Après la dévotion à Notre-Seigneur par un culte de *latrie* réservé à Dieu seul, et celle de sa divine Mère, par un culte d'*hyperdulie*, vient le culte de *dulie* aux autres saints (2).

(1) Voir l'histoire de l'Angelus dans la *Revue du Clergé français*, 1er juin 1902, p. 24 et suiv.

(2) Etymologie : *latreia*, adoration ; *douleia*, respect et honneur ; *hyper douleia*, superlatif du respect.

I. — D'abord les **saints Anges**, et parmi eux S. Michel, le chef de la milice sainte, le prince de la Jérusalem céleste, toujours fidèle à son Dieu, luttant contre Lucifer et les anges rebelles et les terrassant dans les enfers, en proclamant les grandeurs incomparables de Dieu, par cette parole qui est devenue son nom : *Michael* ? (1) *Qui est comme Dieu* ? *Quis ut Deus* ? C'est à lui qu'est réservée la mission de terrasser l'Antéchrist, dans les derniers jours du monde (2). Aussi est-il le protecteur spécial de la France qui l'honore comme son patron. Et nous l'invoquons tous les jours dans les prières officielles ajoutées à la messe par Léon XIII. C'est sous sa bannière que tous, prêtres et fidèles, nous devons nous ranger pour combattre le bon combat.

Il est notre protecteur et aussi notre modèle, et partage avec tous les saints anges du ciel cette double fonction. Cependant il en est un à la garde duquel chacun de nous est spécialement confié et qu'on appelle notre *ange gardien*. Plusieurs saints mystiques comme la vénérable Mère Agnès de Langeac, ont eu le privilège d'avoir sa présence sensible et de conférer avec lui. Il a plus spécialement notre salut à cœur et nous lui devons une confiance spéciale et une prière quotidienne.

II. — Après le culte des saints Anges, vient le culte de tous les saints qui après avoir vécu et combattu comme nous sur cette terre d'exil, triomphent aujourd'hui dans la gloire.

Ils furent ici-bas nos frères et nos compagnons d'armes, et à ce titre, notre confiance en leur protection céleste doit être inébranlable en nos cœurs.

Parmi ceux de l'ancienne Loi, émerge l'austère **Jean-Baptiste**, le Précurseur, dont Notre-Seigneur lui-même a déclaré que le monde n'en avait pas vu naître de plus grand : *non surrexit major Joanne-Baptista* (*Matt.*, XI, 11).

A côté de lui, faisant le trait d'union entre les deux Testaments, se range **S. Joseph**, dont le rôle de père nourricier

(1) *Apoc.*, XII, 7.
(2) *II Thessal.*, XI, 8 et sq.

et de gardien du divin enfant est incomparable, après celui de Marie. Et sa patriarchale figure voisinant avec celles de Jésus et de Marie dans la représentation des mystères de la Nativité et de la fuite en Egypte, si chers à la piété des premiers fidèles, ne pouvait manquer d'être aperçue de tous, contemplée et vénérée par tous. Cependant, il resta longtemps à l'arrière-plan et dans une pénombre discrète. Ce n'est qu'au moyen âge que son culte a pris tout l'essor auquel il avait droit. S. Bernard, l'apôtre si zélé et si pieux de Marie, le fut aussi de son chaste époux. Il fut le premier à mettre dans un relief puissant la grandeur de sa vocation, sa fidélité à y correspondre, la confiance que nous devons avoir dans son saint patronage (1). Plus tard, Jean Gerson, en France, S. Bernardin de Sienne, en Italie, sainte Thérèse (2) en Espagne, achevèrent de rendre populaire la dévotion à S. Joseph, qui de nos jours a atteint son plein épanouissement. Mais c'est au pieux chancelier Gerson que nous sommes redevables de l'institution de la fête à S. Joseph. Il en adressa la requête au concile de Constance, qui plaça ses travaux sous sa puissante protection, en vue d'obtenir la fin du grand schisme qui désolait l'Eglise (1418).

Après la dévotion à S. Joseph, viennent celles à **S. Pierre**, le prince des Apôtres, et des **Apôtres** eux-mêmes qui ont fondé l'Eglise du Christ par leurs travaux, leur sainteté, leurs miracles et l'effusion de leur sang.

Puis, la dévotion à nos **saints Patrons**. Il y a toujours eu des saints protecteurs des cités, des châteaux et même des maisons des bourgeois. Et dans chaque cité, toutes les confréries et les corporations avaient leur fête patronale, célébrée à qui mieux mieux par des cérémonies religieuses et des réjouissances profanes.

Enfin tous les autres saints du Paradis, dont la multitude innombrable, venue de toute tribu et de toute nation, débordait de toute part les jours de notre calendrier, étaient fêtés

(1) S. Bernard, *Super Missus est*, Homil., ii, 16.
(2) *Vie*, ch. vi. Se Thérèse y déclare que par S. Joseph elle obtenait toutes les grâces qu'elle désirait.

en bloc dans cette solennité si populaire et si émouvante de la **Toussaint**.

Telles sont les dévotions particulières chères à tous les cœurs vraiment chrétiens. Nous n'avons pu énumérer sans doute que les principales et très sommairement. Et cependant il en est une autre qui émeut peut-être encore plus notre foi et notre sensibilité, dont nous ne pouvons pas ne pas parler en terminant : c'est le culte des morts et la dévotion aux âmes du Purgatoire.

Article V.

La Dévotion aux âmes du Purgatoire.

Après le saint jour de la Toussaint, où nous avons élevé nos regards et nos prières vers ces myriades de bienheureux qui remplissent de leur gloire la céleste patrie et dont le ciel du firmament, avec ses myriades d'étoiles étincelantes dans les profondeurs de la nuit, n'est qu'un très pâle symbole — l'Eglise nous fait baisser les yeux vers les abîmes du **Purgatoire**, cette antichambre du ciel où tant d'âmes prédestinées achèvent de se purifier de leurs moindres souillures. Et parmi ces âmes souffrantes nous reconnaissons celles de nos grands-parents, peut-être d'un père ou d'une mère tendrement aimés, de nos frères et sœurs, de nos meilleurs amis. En visitant les cimetières où dorment leurs restes précieux, nous les entendons nous redire cette parole de Job : *Ayez pitié de moi, vous du moins qui êtes mes amis, parce que la main du Seigneur m'a frappé* (1).

En vertu du grand dogme de notre foi, appelé la **communion des Saints**, nous pouvons prier et expier les uns pour les autres. Nous pouvons donc hâter la délivrance de ces âmes de mille manières, la plupart très faciles et à la portée de notre bonne volonté. Toutes nos bonnes actions, même

(1) Miseremini mei, saltem vos amici mei, quia manus Domini tetigit me (*Job*, XIX, 21).

les plus communes, peuvent leur être profitables, si nous les offrons à Dieu à leur intention. Mais parmi ces bonnes actions, il en est de plus méritoires et de plus efficaces. D'abord, celles qui ont un caractère expiatoire : toutes nos aumônes et nos mortifications, même les plus légères, mortifications de la curiosité, du goût, de la volonté et d'autres inclinations naturelles. Puis les prières dites avec attention et piété, surtout celles qui sont indulgenciées, comme le chemin de la Croix, le chapelet ou le rosaire, la prière *O bon et très doux Jésus*, après la communion, etc., etc. Il nous en coûte si peu de puiser dans ce trésor des indulgences, trésor précieux composé des mérites surabondants de Jésus-Christ et des saints, dont le Souverain Pontife a la dispensation principale.

Enfin, c'est surtout par l'oblation du saint sacrifice de la messe, et la communion, à l'intention des âmes du Purgatoire, que nous pouvons soulager ces pauvres âmes, abréger la durée de leurs souffrances, et hâter leur entrée en Paradis.

Tout bon chrétien, s'il a la foi, ne peut manquer d'embrasser avec ardeur une dévotion si consolante et si utile à nos chers défunts, pénétré de cette vérité de nos saints Livres : « *C'est une sainte et salutaire pensée de prier pour la délivrance des morts* » (1).

---

(1) Sancta et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur (*II Mach.*, XII, 46).

CHAPITRE VII

Le Règlement de Vie.

La seule énumération des exercices spirituels que nous venons de décrire : oraison mentale, examen de conscience, confession et communion fréquentes, sainte messe, visite au S. Sacrement, lecture spirituelle, multiples dévotions particulières envers l'Eglise, Notre-Seigneur, la Sainte Vierge, les Saints et les âmes du Purgatoire... pourraient nous faire craindre que la vie chrétienne soit vraiment bien compliquée et absorbante. Mais ce ne serait là qu'une apparence et une vue superficielle.

De prime abord, tout exercice — nous l'avons déjà fait remarquer — intellectuel ou corporel, même l'exercice militaire, paraît un acte bien compliqué si on l'examine dans l'analyse théorique et détaillée de tous les mouvements dont il se compose. En pratique, tout se simplifie, avec un peu d'habitude ; des milliers d'actes se fondent en un seul acte, qui se répète avec une facilité surprenante, et souvent automatique, si bien que la routine automatique en devient un véritable danger.

I. — L'*important*, c'est de savoir tout caser, à son heure et sans encombrement, dans le cadre étroit de notre journée, par un **règlement** sage qui a tout prévu — dans la mesure du possible — et qui a ordonné la suite et la durée de nos actions — au moins des principales. Ainsi rien n'est oublié et tout se suit avec ordre et méthode dans une journée vraiment pleine et bien remplie. C'est le souhait le plus heureux que l'on puisse faire à un bon chrétien de pouvoir, dit le Psalmiste, se présenter ainsi devant son souverain Juge avec des jours pleins et une vie bien remplie : *dies pleni invenientur in eis* (*Ps.*, LXXI, 10).

Un chrétien qui vit sans règle, hésite à chaque instant sur ce qu'il doit faire, et par ces hésitations mêmes, il perd et

gaspille son temps ; il vit au gré de ses caprices et de ses volontés changeantes, qui l'entraînent comme dans un tourbillon : ce n'est plus lui qui se gouverne, il est conduit et emporté. Point d'ordre dans l'emploi de son temps ; point de travail suivi et constant ; ses devoirs de piété sont omis, abrégés ou mal faits ; sa vie est tantôt oisive, comme s'il n'avait rien à faire, tantôt précipitée par une ardeur inquiète qui, pour réparer le temps perdu, brouille tout, ne fait rien de bien, et consume inutilement ses forces et sa santé.

Au contraire, celui que la règle dirige, n'hésite jamais, se possède toujours, fait bien ce qu'il fait, sans épuiser ses forces. La règle multiplie le temps en y mettant de l'ordre et en ménageant ses moments ; et c'est le secret qui nous explique comment certains hommes ont pu suffire, parfois dans une vie courte, à composer tant de nombreux écrits ou à accomplir des œuvres prodigieuses dont le nombre seul nous étonne.

Le chrétien, pour vivre d'une vie pleine, a donc besoin d'un sage règlement qui ordonne ses journées, ses semaines, ses mois, sa vie entière, et qui mêle avec une proportion harmonieuse, le travail et le délassement, la vie de piété et les devoirs d'états ou professionnels.

II. — **Manière de l'observer**. Il ne suffit pas d'avoir un bon règlement de vie ; il faut en outre le bien observer. Et pour lui être fidèle, il faut d'abord l'*aimer*. Or nous l'aimerons si nous en comprenons le prix, si nous savons admirer le bel ordre qu'il met dans nos journées et notre vie tout entière.

Que si nous développons en nos cœurs cet estime sincère et cet amour de la règle, que nous nous serons très librement imposée, nous lui obéirons avec *courage*, dans les moindres prescriptions comme dans les plus importantes, ne redoutant pas de nous faire un peu violence parfois et d'y plier généreusement nos volontés.

Par suite, nous lui obéirons avec *joie* en voyant les fruits abondants qu'il nous procure, soit pour la fécondité de notre labeur quotidien, soit pour la sanctification de nos âmes que cette immolation perpétuelle de notre volonté propre

et de nos caprices au bon plaisir de Dieu et à son amour, augmente sans cesse.

Toutefois notre obéissance à la règle demeurera toujours *raisonnable*, suivant le mot de S. Paul : *rationabile obsequium vestrum* (*Rom.*, XII, 1) ; et nous ne craindrons pas d'y déroger de bonne grâce, chaque fois que la charité pour nos frères, ou les bienséances de notre état, l'exigeront. Le règlement, en effet, est une aide puissante de notre liberté et nullement une prison où elle devrait étouffer. Ainsi compris, il est la vraie liberté des enfants de Dieu, toujours disciplinée par la raison et la foi.

CHAPITRE VIII

La Direction spirituelle.

L'impression générale qui résulte de l'étude que nous venons de faire de si nombreux exercices spirituels, c'est notre impuissance à nous en bien acquitter, tout seuls, sans le secours des conseils éclairés d'un maître expérimenté et d'un ami dévoué qui nous dirige. Or ce maître, cet ami, c'est le directeur spirituel dont il nous reste à parler.

I. — **Notions générales**. Le directeur et le confesseur sont souvent et même d'ordinaire la même personne ; cependant l'un n'est pas l'autre et leurs rôles sont différents. Le confesseur entend l'aveu des fautes commises, juge des dispositions du pénitent et donne ou refuse l'absolution. Le directeur doit connaître non seulement les fautes de son dirigé, mais encore ses habitudes, ses aptitudes, ses répugnances et ses attraits et aussi ses tentations, afin de le conseiller et de le diriger dans les voies de la perfection chrétienne, lui signalant les écueils, réprimant les écarts, soutenant et au besoin stimulant sa bonne volonté. Comme on le voit, la direction embrasse tous les objets de la confession et les dépasse de beaucoup. Elle en est le complément naturel.

Comme le sacrement de Pénitence, la direction exige *le secret le plus absolu* de la part de celui qui reçoit ces confidences intimes. A ce point de vue, il n'y a pas de distinction à faire entre le directeur et le confesseur, soit pendant la vie, soit après la mort du pénitent. Cependant, après sa mort, et sur la sommation juridique des tribunaux ecclésiastiques pour la canonisation des Saints, le directeur pourrait témoigner des vertus et de la sainteté de ses anciens dirigés. C'est l'avis de Benoît XIV et la pratique constante de l'Eglise.

Hors ce cas unique — où l'on doit préjuger du consentement de l'intéressé — le secret le plus absolu est de rigueur,

et Se Thérèse a eu mille fois raison de se plaindre des indiscrétions de bonne foi commises à son égard par certains directeurs imprudents qui ne tenaient pas assez secrètes les faveurs qu'elle recevait de Dieu (1).

II. — **Nécessité de la direction.** Elle est démontrée d'abord par le sens commun. « Nul ne peut être juge et partie en sa propre cause », dit la sagesse des nations, et le poète, dans la fable des *deux besaces*, a fort bien mis en relief ce fait universel, qu'on est plein d'illusions sur soi-même et que les lumières d'autrui nous sont indispensables pour nous bien connaître.

C'est aussi la *pratique universelle des saints*, suivant la juste remarque de S. Vincent Ferrier : *Hanc viam tenuere omnes sancti* (2). Avant de se mettre en route, le jeune Tobie choisit un guide ; Moïse avant d'agir prend conseil des anciens ; Paul est envoyé à Ananie par Jésus-Christ qui aurait pu l'instruire lui-même et qui préfère lui indiquer un sage directeur.

Se Chantal se fait diriger par S. François de Sales ; Se Thérèse par S. Jean de la Croix ; Se Catherine de Sienne par le Bienheureux Raymond de Capoue ; Se Paule par S. Jérôme, etc., etc.

C'est à peine si l'on peut citer quelques exceptions à cette règle générale de la Providence. On cite par exemple : un S. Jean-Baptiste, un S. Paul l'Ermite, une Marie Egyptienne... Mais dans chacun de ces cas, Dieu lui-même, par les inspirations intérieures de son divin Esprit, se charge d'éclairer et de diriger miraculeusement ces âmes privilégiées. On peut même supposer, avec S. Vincent Ferrier (3), que Dieu en agit de même, en sa miséricorde, à l'égard de toutes les âmes qui, d'un cœur humble et fervent, ont cherché sans pouvoir le

---

(1) *Sa Vie*, ch. XXIII, p. 270.

(2) S. VINCENT F., *De vita spirituali*.

(3) Deficientibus eis et non inventis qui foras instruerunt, tunc pietas divina per se supplet quod exterius minime reperitur ; si tamen corde humili et ferventi ad Deum accedunt (S. VINCENT F., *De vita spirit.*, cap. 4).

trouver, le directeur dont elles avaient besoin. Mais, encore une fois, c'est là une exception très rare à la règle générale, un miracle sur lequel nous ne pouvons compter.

Aussi tous les saints sont unanimes à le proclamer : « Personne ne se suffit à soi-même pour sa propre conduite », dit S. Basile (1) ; « qui se dirige lui-même se soumet à un insensé », dit S. Bernard (2) ; et S. Augustin : « Pas plus qu'un aveugle sans conducteur, l'homme sans directeur ne peut que difficilement suivre la voie droite » (3). Le pieux Gerson n'est pas moins affirmatif : « L'homme assez arrogant pour se constituer son propre guide, dit-il, n'a pas besoin de démon qui le tente ; il est à lui-même son démon » (4). Enfin l'aimable S. François de Sales dit à sa Philotée : « Voulez-vous à bon escient vous acheminer à la dévotion ? Cherchez quelque homme de bien qui vous guide et vous conduise. C'est ici l'*advertissement des advertissements* » (5). Inutile d'accumuler encore plus de témoignages et plus d'exemples pour confirmer une vérité de simple bon sens. Cependant il ne sera pas superflu de rappeler la condamnation formelle par la Se Eglise de l'erreur de Molinos.

Ce faux mystique niait la nécessité de la direction spirituelle, et la raillait comme une doctrine nouvelle, sous prétexte que l'inspiration du Saint-Esprit qui habite en nos âmes doit nous suffire et la remplacer fort avantageusement.

Nous avons montré plus haut que la présence du S. Esprit en toute âme en état de grâce sanctifiante ne comportait pas une pareille conséquence. Dieu ne nous dispense pas pour nous instruire de recourir aux moyens humains, il surélève seulement et féconde nos efforts, et nous avons besoin de recevoir l'instruction de maîtres expérimentés pour toutes

---

(1) S. Basile, *Orat. de Felic.*

(2) Qui se sibi magistrum constituit, stulto se discipulum subdit (S. Bernard, *Ep.*, lxxxii).

(3) Sicut cæcus sine ductore, sic homo sine doctore rectam viam vix graditur (S. Augustin, *Sermo* 112, *de Temp.*).

(4) Quod homo arrogans et seipsum ducens sui constituens, non indiget dæmone tentante, qui factus est sibi dæmon (Gerson, *De Distinct. ver. revel., sign.* 2).

(5) *Introd. à la vie dévote*, 1re p., c. 4, p. 40.

les sciences et tous les arts, sans excepter la science de la foi, car la foi nous vient au contraire par l'enseignement, *fides ex auditu*, sans excepter davantage l'art de gouverner sa vie, qui est l'art suprême, le plus difficile de tous, *ars artium* (1). Ce serait un perpétuel miracle, si Dieu nous en dispensait, et quoiqu'il ait opéré ce prodige dans la vie de quelques saints, comme nous l'avons reconnu, il ne nous appartient pas de compter sur le miracle. Molinos, lui-même, a montré par son lamentable exemple combien il a eu tort d'y compter (2).

III. — **Le choix d'un directeur**. Rien de plus difficile que ce choix, car, parmi tous les confesseurs approuvés par l'évêque, un parfait directeur est le *rara avis*.

« Choisissez-en un entre mille », disait S. Jean de la Croix ; et S. François de Sales ajoutait : « Et moi je vous dis entre dix mille, car il s'en trouve moins que l'on ne saurait dire qui soient capables de cet office » (3).

Nous trouverions chez S. Thérèse des expressions non moins fortes pour dépeindre les difficultés d'un tel choix. Il est vrai que ces trois saints avaient surtout en vue la direction dans les hauteurs de la contemplation mystique. Toute proportion gardée, la difficulté demeure encore sérieuse pour la direction dans les voies ordinaires de l'ascétique, qui supposent aussi une connaissance assez complète de la mystique, ne serait-ce que pour ne pas confondre les deux voies — active et passive — ainsi que leurs méthodes si différentes. Il est encore vrai qu'aujourd'hui l'instruction du clergé, surtout depuis la fondation des séminaires, est incomparablement plus relevée. Elle n'est pourtant pas encore assez complète

---

(1) Ars artium, regimen animarum (S. Grégoire le Grand, *Pastor.*, l. I, ch. I).

(2) Voici les principales propositions de ce faux illuminé, condamné en 1623 par l'Inquisition espagnole et par Innocent XI en 1687 : « Quod sequi quisque debet spiritûs sancti nutum et inspirationem internam, ad aliquid faciendum, aut contra omittendum, et non aliter » (Prop. 11). — « Risu digna est quædam doctrina nova in Ecclesia Dei, animam, ad interna quæ attinet, gubernari debere per Episcopum... aut alium ab ipso datum directorem » (Prop. 66) (Cf. Schram, *Théolog. myst.*, § 339, sch.).

(3) *Introd. à la vie dév.*, 1re p., ch. IV, p. 43.

sur ces délicates matières de théologie ascétique et mystique, et, le serait-elle, les difficultés pratiques pour appliquer les théories scientifiques demeureraient encore bien redoutables. La difficulté d'un tel choix persiste donc encore et persistera toujours.

Les *qualités* d'un bon directeur d'âmes, d'après Se Thérèse, S. Jean de la Croix, S. François de Sales et les écrivains les plus renommés sur ce grand art — malgré les divergences de détail dans l'expression — peuvent au fond se ramener à trois principales : la *science*, la *piété* et la *prudence*. Sans la science compétente, point de sécurité possible dans les décisions doctrinales partielles, ni même dans l'ensemble de l'orientation de chaque âme en sa voie propre. Sans la piété, il n'y aura chez un directeur ni zèle apostolique, ni communication possible à son dirigé de cette piété qui lui manque à lui-même. Le canal providentiel de la grâce étant obstrué, ses eaux ne couleront plus jusqu'aux âmes. Enfin, sans la prudence, le dirigé ne trouvera ni mesure dans les conseils, ni doigté dans les avis ou les blâmes, ni sécurité dans la direction.

De ces trois qualités nécessaires à un bon directeur, quelle est la première et la plus indispensable à sa sage direction ? N'en doutons pas, *c'est la science* : Se Thérèse nous l'affirme avec toute la conviction profonde des souffrances que lui ont fait subir les « demi-savants ». « Je demande au nom de Notre-Seigneur à celle qui sera supérieure, écrit-elle, de tâcher toujours d'obtenir de l'évêque ou du provincial, pour elle et ses religieuses, cette sainte liberté de communiquer de son intérieur avec des personnes *doctes*, principalement si leurs confesseurs ne le sont pas, quelque vertueux qu'ils puissent être. Car Dieu les garde de se conduire en tout par un confesseur ignorant, quoiqu'il leur paraisse spirituel et qu'il le soit en effet. La science sert extrêmement pour donner lumières en toutes choses, et il n'est pas impossible de rencontrer des personnes qui soient tout ensemble et savantes et spirituelles » (1).

(1) *Chemin de la perf.*, ch. v.

Et la science compétente que demande Se Thérèse et qui est sûrement requise pour un bon directeur, ce n'est pas seulement la science *théorique* de la théologie dogmatique et morale, ainsi que de la théologie ascétique et mystique — science qui consiste à savoir résoudre soi-même les cas ordinaires et communs, et à savoir douter dans les autres, en prenant conseil des plus capables —, c'est encore la science *pratique* ou l'expérience des âmes, qui apprend à connaître ce qui convient à chaque tempérament et aux différents états, soit aux néophytes qui commencent, soit à ceux qui progressent, soit aux plus parfaits, — qui nous apprend enfin les diverses manières dont les âmes s'éloignent de Dieu, et les méthodes pour les éclairer, les convertir, les ramener à Dieu et les unir à Lui très parfaitement.

Toute science pure a besoin des clartés de l'expérience pour être pleinement comprise et appliquée avec tous les tempéraments qu'exige le gouvernement des âmes. Cette juste mesure et cette pondération de la théorie ne saurait être que le fruit de l'expérience. Seule l'expérience vécue, unie à une doctrine solide, peut constituer le savant complet. Et si tous les directeurs ne peuvent pas posséder à un degré éminent une telle science, il est du moins à souhaiter que le nombre des directeurs qui la possèdent éminemment devienne de plus en plus considérable.

IV. — **Sympathie et ouverture.** Les qualités requises chez un bon directeur ne suffisent pas cependant sans la sympathie et l'ouverture chez le dirigé.

Nous ne pouvons parler ici que de la sympathie *surnaturelle*, fondée sur le désir d'aller à Dieu et sur un certain pressentiment que tel prêtre est l'homme de Dieu qui nous convient le mieux pour nous conduire à lui, en nous faisant mieux comprendre et goûter les choses divines.

Une sympathie purement naturelle, inspirée par les seuls dons de la nature, qualités du corps, agrément de l'esprit, etc., serait un attrait trompeur, qui risquerait de nous éloigner de Dieu au lieu de nous en rapprocher.

Cependant un directeur auquel on ne saurait refuser l'estime et la confiance, s'il n'inspire point la sympathie, ne provoquera jamais de la part du dirigé cette ouverture de cœur complète qui est indispensable aux fruits de la direction. Cette ouverture sera au contraire facile et même douce à l'égard d'un directeur sympathique, exerçant sur nous cet attrait si mystérieux de la grâce.

Le choix d'un sage directeur doit donc être parfaitement libre et jamais imposé, puisque la sympathie ne s'impose pas. Tel est bien l'esprit et la volonté de l'Eglise.

Il faut bien qu'elle impose des pasteurs à la tête des paroisses ou des aumôniers à la tête des communautés ou des collèges. On ne peut soustraire les âmes à cet ordre providentiel ; mais l'Eglise ne blâme jamais les fidèles qui vont hors de leurs paroisses chercher des confesseurs ou des directeurs. Et dans les communautés cloîtrées, elle impose plusieurs fois par an des confesseurs extraordinaires qui assurent autant que possible la liberté de toutes les âmes.

Rien n'empêche du reste qu'on ait, outre son confesseur ordinaire dont l'accès est plus commode, un directeur plus éloigné auquel on peut recourir de temps en temps pour achever d'épancher complètement son âme, lui demander conseil dans des cas plus difficiles, et jouir auprès de lui des avantages d'une liberté complète.

Cette liberté toutefois ne doit pas dégénérer en abus, et rien de plus pernicieux aux âmes que cette inconstance et ce vagabondage de certains dévots et dévotes, incapables de se fixer, et qui, par leurs ouvertures incomplètes, déconcertent ou trompent tous leurs directeurs, pour les amener à leur point de vue et à leurs secrets désirs.

V. — **Deux méthodes de direction** et de spiritualité. Une des causes qui provoquent aujourd'hui ce flottement dans les sympathies des dirigés, c'est la double tendance que l'on remarque chez les directeurs dans leurs méthodes de spiritualité.

La question est si grave que nous ne pouvons terminer ce

sujet sans la laisser au moins entrevoir, sauf à la traiter ailleurs plus à fond, lorsque nous parlerons du quiétisme (1).

Il faut donc que le lecteur sache qu'il y a, en ce moment, en France et ailleurs, deux méthodes de spiritualité : une tendance à la spiritualité active, militante, énergique puisqu'elle développe les énergies viriles de l'âme ; l'autre tendance vers la passivité et le « *laisser faire Dieu* », qui risque d'énerver les âmes et de relâcher les ressorts de leur activité. Cette seconde méthode veut « simplifier » la vie intérieure, et la rendre « facile » et attrayante. Elle consiste à ne parler que d'amour de Dieu, d'abandon à sa conduite, en laissant dans l'ombre l'acquisition des vertus solides autres que la divine charité. Favorisant ainsi la paresse spirituelle, elle ne pouvait manquer de plaire aux partisans si nombreux du « moindre effort ».

La première méthode, au contraire, prend l'homme pécheur tel qu'il est avec sa triple concupiscence et les rudes combats qu'il doit livrer pour en triompher. « Le royaume des cieux souffre violence, a dit Notre-Seigneur, et il n'y a que les énergiques à l'emporter d'assaut » (2). C'est pourquoi il engage tous les hommes sans exception « à se renoncer à eux-mêmes, à prendre leur croix et à le suivre » (3). Et S. Paul, qui a compris la leçon et la pratique, de s'écrier : « J'achève dans ma propre chair ce qui manque encore à la passion rédemptrice du Christ... » (4). Et loin de s'en effrayer, il ajoute : « Je puis tout en celui qui me fortifie. »

Comparez ce langage du Christ et de S. Paul avec celui des docteurs de la nouvelle école sur la passivité de l'âme entre les mains de Dieu : « Qu'ai-je à faire pour répondre à la volonté de Dieu ? Rien. Dieu fait tout. Je n'ai qu'à me livrer, m'abandonner et à laisser faire » (5). — « Laisser

---

(1) *Les Phénomènes mystiques*, t. I, p. 159 à 178.

(2) Regnum Dei vim patitur et violenti rapiunt illud (*Matt.*, XI, 12).

(3) Qui vult venire post me abneget semetipsum, tollat crucem suam et sequatur me (*Matt.*, XVI, 24 ; *Marc*, VIII, 34).

(4) Adimpleo ea quæ desunt passionum Christi in carne mea (*Col.*, I, 24).

(5) *La Vie intérieure simplifiée*, 1894, p. 180, 305, etc.

Jésus-Christ aimer Dieu en nous et par nous, voilà toute la voie » (1). — « Il est plus parfait, plus doux, plus commode de se laisser porter par Jésus » (2). — « Que je suis donc insensé ! Dès lors que Dieu se réserve de me porter, c'est sottise à moi de vouloir agir par moi-même, c'est me jeter hors de ses bras... Que sais-je, moi, des vrais besoins de mon âme... de ses remèdes ?... Quand je prétends agir... j'accumule des imprudences... La vraie piété est plus simple... Laissez faire Dieu... » (3).

Cette défiance de toute action humaine — comme si elle était essentiellement mauvaise — a pour conséquence, au moins logique, la diminution et parfois la suppression de tout effort personnel, c.-à-d. la paresse spirituelle. Les exercices spirituels, les plus recommandés par les saints et par l'unanimité de la tradition catholique, sont ouvertement dédaignés ou « simplifiés » d'une manière étrange. Plus de méditation discursive se terminant par des résolutions pratiques pour la journée présente ; ces résolutions sont déclarées inutiles ou nuisibles. Tout au plus, une vague résolution de « suivre Dieu », suivre ses mouvements. Plus d'examen de conscience portant en détail sur ses pensées, ses paroles, ses actions ou omissions, mais uniquement sur les dispositions de son cœur « à suivre Dieu ». Plus d'exercices de pénitence, car on prétend « qu'aimer Dieu est meilleur que de pleurer ses péchés », et que « le meilleur moyen de se purifier est d'aimer ». A plus forte raison la « régularité » dans ceux de nos exercices de piété qui peuvent survivre à une telle méthode de « simplification » n'a même plus de sens. Puisqu'il nous faut attendre pour agir la « motion de Dieu », nous ne pouvons pas lui fixer ses heures d'avance...

Ces exagérations énormes de la nouvelle méthode, qui ruineraient de fond en comble tout ce que nous venons d'écrire, d'après l'enseignement traditionnel de l'Eglise, sur les exer-

---

(1) *La Voie*, p. 9.
(2) *L'intimité avec Jésus*, p. 42.
(3) *La vie intérieure simplifiée*, p. 212.

cices de piété, dont le caractère général le plus manifeste est d'être un travail, une lutte, un effort personnel de coopération à la grâce, comme l'indique son seul nom d'*exercice* ou d'*ascétisme* (ασκειν), — ces exagérations périlleuses, disons-nous, découlent de la confusion perpétuelle entre les voies ascétiques et les voies mystiques. Les états mystiques sont passifs, à certains moments, nous n'en disconvenons pas, tandis que les états ascétiques sont essentiellement actifs ; et l'erreur consiste à vouloir étendre à toute la vie chrétienne des principes qui ne conviennent qu'aux voies mystiques, c.-à-d. à des « conduites rares et sublimes de Dieu », comme disait Bossuet. Par cette confusion et son mirage trompeur, le démon qui est « le singe de Dieu » voudrait pousser les âmes à singer la mystique pour la discréditer par la contrefaçon du quiétisme ou du semi-quiétisme, dont nous approfondissons l'étude dans notre volume sur la *Théologie mystique* (1).

Il nous suffit ici d'avoir mis le lecteur en éveil sur ces nouveautés dangereuses.

---

(1) *Les Phénomènes mystiques*, t. I, p. 159-178.

CINQUIÈME PARTIE

LES MOYENS PARTICULIERS AUX TROIS ÉTAPES DE LA VIE PARFAITE

Un traité de théologie ascétique se borne d'ordinaire, comme c'est son droit, à exposer les principes généraux sur la perfection, sans avoir à aborder l'**art de la direction** des âmes, qui applique ces grands principes à chaque âme en particulier, suivant sa nature et son tempérament, son état plus ou moins parfait ou au contraire plus ou moins éloigné de la perfection chrétienne, et aussi suivant sa vocation spéciale à la prêtrise, à l'état religieux ou à la vie dans le monde.

Le diagnostic et le traitement des âmes n'est plus une science, mais un art, le grand art de la direction des consciences, *ars artium regimen animarum*, auquel on peut s'initier dans des traités spéciaux, mais que la pratique seule fait connaître à fond (1).

Sans avoir la prétention d'empiéter sur ce *domaine réservé*, nous croyons cependant qu'il serait utile et même nécessaire à nos lecteurs de leur laisser au moins entrevoir ces horizons nouveaux et même de les préparer de loin à cette nouvelle étude s'ils doivent avoir un jour charge d'âme. Que s'ils n'aspirent pas à diriger plus tard les autres, nos remarques leur serviront du moins pour savoir se diriger eux-mêmes, en sorte que notre travail leur sera toujours utile.

Ils connaissent déjà ce que les théologiens entendent par les trois voies, *purgative*, *illuminative* et *unitive*. Ce sont trois étapes que l'âme traverse d'ordinaire pour aller de l'état de

---

(1) *Diagnostic et traitement des âmes*, par l'auteur du *Secret des communions ferventes*. 1 vol in-12 (Dewet, 1915, Bruxelles).

péché jusqu'aux degrés de la perfection la plus haute. En tout art, en effet, il y a des commençants, des progressants et des parfaits, comme, en toute chose qui se développe, il y a un commencement, un milieu et une fin (1).

Ces étapes ne sont sans doute pas séparées par des barrières ou des cloisons étanches et tel conseil spécifique d'un de ces trois états peut aussi convenir plus ou moins, ou pour d'autres motifs, aux deux états voisins. Ainsi la mortification, que l'on recommandera surtout aux débutants qui ont tout d'abord à se purifier, ne doit être négligée ni des progressants, ni même des parfaits, mais il y a des raisons spéciales pour mettre l'accent sur cette vertu dès le début de la purification des âmes.

De même encore si l'on insiste sur l'amour pur dans la voie unitive, ce n'est pas pour l'exclure des deux précédentes, mais parce qu'elle doit être la vertu dominante de cet état plus parfait.

Du reste, toutes les choses morales, les états d'âme, les caractères, les tempéraments sont d'une complexité si grande qu'ils se mélangent et se compénètrent les uns les autres, à ce point que leur *note dominante* peut seule les caractériser et les distinguer.

Sous le bénéfice de ces réserves, la distinction des trois voies est devenue classique et l'Eglise l'a formellement consacrée — nous l'avons vu — dans sa condamnation du molinosisme.

Nous allons donc parcourir successivement la nature de ces trois étapes : **purgative**, **illuminative** et **unitive**, en montrant les besoins de chacune et les conseils spécifiques qui lui conviennent. Nous verrons, en effet, que dans chacune d'elles les âmes ont besoin de pratiquer un genre d'*oraison* différent et de s'exercer à des *vertus* différentes, parce qu'elles doivent rencontrer sur leur chemin des *obstacles* également différents.

---

(1) Ces trois degrés peuvent donc se distinguer soit dans les voies ascétiques, soit dans les voies mystiques. Nous les avons même trouvés dans le développement de chacun des dons du Saint-Esprit.

Il y a cependant un conseil commun à tous, c'est celui d'accroître en leurs cœurs les *saints désirs* de vie parfaite. On pourrait appeler ces saints désirs un *moyen général* de perfection ; mais nous pouvons tout aussi bien les considérer comme une *condition préalable* à tout progrès spirituel et à toute mise en œuvre des moyens généraux ou particuliers que nous venons d'étudier.

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE

Les saints Désirs de la Perfection.

Que vous ayez affaire à un pécheur qui veut se convertir, ayant été touché par la grâce de Dieu, ou à une âme déjà entrée dans les voies de la perfection, ou bien à celle qui y a fait de grands progrès et vole dans les hauteurs de la voie unitive, le **premier conseil** à leur donner, c'est de vouloir devenir encore meilleurs et d'enflammer dans leurs cœurs les saints désirs d'une perfection toujours plus grande.

Il est clair que, sans cela, l'âme n'avancera pas : une volonté irrésolue,qui tantôt veut et tantôt ne veut plus, piétinera sur place ; elle demeurera stationnaire, ne faisant aucun progrés, n'aboutissant qu'à une médiocrité chagrine ; et comme *celui qui n'avance pas recule*, d'après la maxime si profonde de nos saints Docteurs (1), mille fois vérifiée par l'expérience quotidienne, vous constaterez bientôt un déchet dans la ferveur première, un refroidissement et puis un recul positif, qui sera peut-être le prélude des plus lourdes chutes.

Pour obtenir ce résultat, il faut faire *réfléchir* et *prier* de tout leur cœur tous ceux qui aspirent à une vie meilleure.

I. — La **réflexion** est indispensable, car la volonté est une faculté aveugle par elle-même, qui ne peut désirer et vouloir ce qu'elle ignore, *ignoti nulla cupido*. Seule la réflexion lui montrera la laideur et l'ingratitude du péché, la beauté et le bonheur de la vertu, la tromperie des biens d'ici-bas incapables de rassasier un cœur noble et généreux. Vanité des vanités, tout est vanité (2), s'écriait Salomon, en réfléchissant sur le vide laissé à son cœur par tous ces biens périssables dont il avait goûté. « Tout est vanité, excepté aimer Dieu

(1) Non progredi, regredi est..., qui non proficit, deficit... Ubi incipis nolle esse melior, ibi desinis esse bonus (S. Bernard, *Serm. II, in Purific.*).

(2) Vanitas vanitatum et omnia vanitas (*Eccl.*, I, 2).

et le servir sans partage ! » s'écrient après lui tous ceux qui, avec l'auteur de l'*Imitation*, en ont fait l'expérience (1). Et le grand apôtre S. Paul, après sa conversion, de proclamer la même vérité d'une manière non moins énergique : « Tout me semble de la boue et du fumier, dit-il, auprès de la possession de Jésus-Christ dans mon cœur » (2).

A quoi aboutissent en effet tous les autres biens ? Les uns dégradent l'homme sensuel et l'abaissent au-dessous des brutes, ruinant ses forces et sa santé, pour le conduire à une vieillesse précoce ou à une mort prématurée. Les autres, les moins mauvais, sont tout au moins des servitudes qui nous attachent à la terre et nous privent de la liberté des enfants de Dieu.

A notre mort, à quoi nous servira d'avoir été riches, puissants, comblés d'honneurs et de dignités, et d'avoir conquis toute la terre par notre renommée, si nous avons oublié le soin de notre âme ? *Quid prodest homini si mundum universum lucretur, animæ vero suæ detrimentum patiatur* ? (*Matt.*, XVI, 26).

Il n'y a donc qu'une seule chose vraiment utile et nécessaire, *unum est necessarium* : c'est la parole de Notre-Seigneur à Marthe qui s'embarrassait de bien des choses inutiles.

C'est aussi la conclusion rigoureuse que fait tirer un peu de réflexion sérieuse, un jour de retraite solitaire, à toute âme droite et de bonne foi. Mais, pour que cette conclusion soit efficace et qu'elle ait la vertu de retourner une vie, il faut une seconde condition, le secours de la grâce de Dieu.

II. — C'est la **prière** qui nous l'obtiendra. L'esprit peut être convaincu sans que la volonté soit vaincue et convertie. Les nuages mêmes des passions et de la mauvaise volonté peuvent monter des bas fonds de notre être jusqu'aux yeux de notre esprit et obscurcir la limpidité de son regard, et le changement de volonté est surtout l'œuvre de la grâce. Elle seule

(1) Omnia vanitas, præter amare Deum, et illi soli servire (*I Imit.*, I, 3).
(2) Omnia... arbitror ut stercora, ut Christum lucrifaciam (*Philip.*, III, 8).

peut toucher et amollir les cœurs les plus endurcis, et les embraser du feu sacré de la divine charité. Une fois qu'elle a fait comprendre et goûter à une âme la vérité, la bonté, la beauté de cette devise nouvelle : *Plaire à Dieu ! Plaire à Dieu seul* ! une vie tout entière est retournée, non dans le déchirement et les larmes de regret, mais dans l'enthousiasme et les larmes de joie et d'allégresse.

« Mon cœur a exulté et ma chair a tressailli », chantait David, à la seule pensée du Dieu de vie, *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum* (*Ps.*, LXXXIII, 3). « Je suis inondé de joie à la bonne nouvelle d'aller dans la maison du Seigneur », *Lætatus sum in his quæ dicta sunt mihi, in domo Domini ibimus* (*Ps.*, CXXI, 1). Comme le cerf altéré soupire après les eaux vives, *Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum* (*Ps.*, XXXXI, 2). Et le saint Roi pénitent ne cessait pas de redire ses saints transports : « Mon âme a souhaité ardemment de désirer la vie de sainteté », *Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas* (*Ps.*, CXVIII, 20).

Animée de ces saintes ardeurs, l'âme a moins besoin d'être stimulée que modérée dans sa marche vers le but qui l'attire, car alors elle se précipiterait dans le chemin de la perfection, nous dit la Sagesse, comme l'étincelle de feu jaillissant dans un lieu plein de roseaux, *justi... tanquam scintillæ in arundineto discurrent* (*Sap.*, III, 7).

III. — Ces ardents désirs ne doivent pas être seulement le fait des convertis et des commençants, mais de **tous les justes**, à quelque étape du chemin qu'ils soient arrivés, suivant le commandement de S. Jean : « Que celui qui est juste se justifie encore et que celui qui est saint se sanctifie toujours davantage » : *Qui justus est justificetur adhuc et sanctus sanctificetur adhuc* (*Apoc.*, XXII, 11). Et S. Paul nous en donne l'exemple. Même après son ravissement au troisième ciel et ses œuvres apostoliques héroïques, il confesse : « Je ne crois pas avoir atteint la perfection. Oubliant le bien que j'ai pu faire et m'avançant vers ce qui me reste encore de chemin à faire, je m'efforce toujours davantage de parvenir au but ». *Fratres, ego me non arbitror comprehendisse. Unum autem* :

quæ quidem retro sunt obliviscens, ad ea vero quæ sunt priora extendens meipsum ad destinatum persequor (*Philip.* III, 13).

Donc, tous sans exception, à quelque âge de la vie ou de la vertu que nous soyons parvenus, il faut encore nous avancer davantage. Il nous faut être encore et toujours « l'*homme des saints désirs* ». C'est ce titre qui plut à Dieu dans le prophète Daniel et lui mérita la visite de l'archange Gabriel, *quia vir desideriorum es* (*Daniel*, IX, 23). Et c'est encore lui qui nous obtiendra la grâce de l'avancement et de la persévérance dans la voie du salut.

On raconte que S. Thomas, interrogé par les siens sur les conditions à remplir pour devenir un saint, leur répondit : « Il y en a trois : la première, c'est de le vouloir ; la seconde, de le vouloir encore ; la troisième, de le vouloir toujours. » Pour y parvenir, la première et la dernière condition, c'est de le vouloir de tout son cœur, de toute la véhémence de ses désirs, ardemment et constamment. Nous prendrons alors résolument tous les moyens utiles qui nous seront indiqués, suivant l'adage : *qui veut la fin veut les moyens*. Mais ce n'est encore là qu'une condition préalable et présupposée à tout ce que nous allons dire sur les étapes à parcourir pour monter toujours plus haut.

CHAPITRE PREMIER

La Voie purgative.

Ce nom, devenu classique, exprime à merveille l'état d'une âme qui commence à se séparer du péché et n'est encore qu'à la première étape de son ascension. Son grand besoin est de se purifier et d'extirper dans son cœur jusqu'aux racines du mal qu'elle déplore.

Nous allons indiquer le genre d'*oraison* qui lui convient, la *vertu* ou le groupe de vertus qu'elle doit exercer de préférence et aussi les *obstacles* qu'elle risque le plus de rencontrer dès ses premiers pas vers l'idéal de la vie chrétienne.

Article Ier.

I. — Tout d'abord l'**oraison**. Comme nous l'avons déjà expliqué, elle est la pièce maîtresse des exercices spirituels, le ressort premier qui fait jouer tous les autres, car elle s'adresse surtout à l'intelligence, qui doit éclairer la marche et régler les mouvements du cœur et de la volonté.

Or le genre d'oraison qui convient à un commençant est le plus facile, c'est la *méditation discursive*, sous sa forme d'abord la plus commode : la lecture lente et méditée d'un livre de piété, approprié à l'état de cette âme, et surtout d'un livre de méditations, claires et courtes, comme celles de Louis de Grenade, du P. du Pont, de M. Hamon, curé de S.-Sulpice, par exemple, de M. le chanoine Beaudenom et de tant d'autres, car on n'a que l'embarras du choix.

Mais il faut éviter de ne faire qu'une simple lecture, et le dirigé doit y faire des pauses fréquentes, aussi longues que possible, pour s'exercer à réfléchir sur lui-même, à se pénétrer de la lecture, à en nourrir son âme et à s'apprendre peu à peu à méditer tout seul sans le secours d'aucun livre. Le livre lui indiquera seulement, et dès la veille au soir, le sujet d'oraison

du lendemain matin. Il y aura recours ensuite de temps en temps, mais le moins possible, si sa mémoire était infidèle.

Le *moment* de la journée que l'on choisit pour cet exercice est loin d'être indifférent, et il faut toujours préférer celui où l'on se sentira le mieux disposé et le plus apte à méditer, comme au moment qui suit le lever, où tout est plus calme autour de nous.

Quant au choix du *sujet d'oraison*, il est ici de la plus haute importance et doit s'adapter au besoin de purification de plus en plus complète qu'éprouve une âme au début de sa conversion à Dieu. Il faut donc choisir pour sujet les grandes et terribles vérités de notre sainte religion, méditer sur nos fins dernières : la mort, le jugement, l'enfer, l'éternité des peines, le bonheur des élus, la laideur et la malice du péché, l'incomparable disproportion entre le temps et l'éternité, la nécessité du salut et de lui subordonner tout le reste, etc.

Il est indispensable que toutes ces vérités fondamentales soient bien comprises dès le début d'une conversion, qu'elles pénètrent profondément dans l'esprit et le cœur, qu'elles soient désormais des convictions inébranlables, et deviennent la boussole ou l'orientation de notre vie tout entière.

Parmi toutes ces vérités on reviendra sur celles qui font à une âme le plus d'impression, par exemple la méditation sur la mort et l'éternité. Et l'on ne craindra pas d'y revenir aussi souvent que son utilité s'en fera encore sentir. Que de pécheurs doivent à cette pensée de la mort et leur conversion et leur persévérance ! *Memorare novissima tua et in æternum non peccabis* (*Eccli.*, VII, 40).

Article II.

La **vertu** spéciale à pratiquer. — L'oraison devant toujours se terminer par un retour sur soi et des conclusions pratiques, —car une connaissance purement spéculative qui ne conduirait pas à un progrès pratique serait une connaissance stérile et vaine, — elle se terminera donc nécessairement par le choix d'une vertu à acquérir ou d'un défaut contraire à combattre.

C'est la lutte contre soi-même qui va s'engager, car, le but de la voie purgative étant de purifier l'âme, il faut réformer ce qu'elle a déformé, *deformata reformare* : c'est sa première devise ou sa première préoccupation.

Certes, bien des choses sont à réformer dans une âme de converti. Elle peut passer en revue les sept péchés capitaux et se frapper la poitrine sur plusieurs chapitres à la fois. Le travail de réforme serait parfois si considérable qu'il découragerait la bonne volonté du novice. Il ne faut donc pas vouloir tout réformer à la fois, mais faire un choix en s'attaquant au plus pressé.

C'est ici qu'il faut examiner quel est le *défaut dominant.*

Un défaut n'est pas encore un péché, mais une tendance à en commettre, soit en vertu de notre tempérament, soit par la force des habitudes contractées.

Et parmi plusieurs défauts, il faut commencer par réformer le plus notable, celui qui parfois commande aux autres ou les entraîne, et dont la réforme est la plus urgente : c'est, disons-nous, le *défaut dominant.*

Pour le combattre, il faut non seulement lui résister, mais se proposer la pratique de la vertu contraire. Ainsi les jardiniers, pour redresser un arbrisseau dévié ou mal venu, l'inclinent fortement en sens contraire, jusqu'à ce qu'il ait repris sa rectitude normale.

La vertu spécifique de la voie purgative sera donc la *pénitence* ou la *mortification*, non pas en général et sans but précis, mais visant expressément le défaut dominant à corriger et la vertu contraire à acquérir. Vers ce but, tous les efforts seront tendus.

Ainsi, par exemple, un tempérament irascible, où dominent l'orgueil et la colère, se corrigera de ce grave défaut par la répétition des actes contraires de calme, de maîtrise de soi, de patience et d'humilité.

Sa pénitence et sa mortification seront ainsi orientées et spécifiées par ce but à atteindre. Il faudra en tout et partout viser à mortifier l'orgueil et la colère et en faire pénitence de mille manières que l'Esprit de Dieu nous suggérera.

Cependant notre mortification ne doit pas demeurer trop restreinte à un seul point, et nous devons la *généraliser* et l'étendre progressivement à toutes les facultés qui ont péché ou qui seraient capables de nous entraîner au péché. Soit aux cinq sens extérieurs qui communiquent avec le monde, soit aux sens intérieurs, imagination et mémoire, pour remplacer les images dangereuses par celles qui nous élèvent à Dieu ; soit aux autres passions de l'appétit concupiscible ou irascible ; soit à l'esprit lui-même pour corriger bien des ignorances, des curiosités malsaines, un attachement excessif à ses jugements propres ; soit enfin aux tendances fâcheuses de la volonté qu'il faut assouplir par l'obéissance ou fortifier par la constance et l'attachement inviolable au devoir et à la très sainte volonté de Dieu.

Ce travail progressif de la mortification, devenue ainsi universelle, est le meilleur moyen de préservation pour l'avenir en même temps que d'expiation pour le passé.

Article III.

Les **obstacles** particuliers des commençants sont nombreux : nous en signalerons trois.

I. — Le premier, contre lequel un directeur doit au plus tôt prémunir son pénitent, c'est la **présomption** ou la confiance en lui-même. Précisément parce qu'il se sent plein d'ardeur et tout embrasé de saints désirs de conversion, il croira pouvoir compter sur ses propres forces et sa générosité.

Comme l'apôtre Pierre, avant sa conversion, il se croira même plus fort et plus généreux que les autres, et sera tenté de s'écrier comme lui : « Seigneur, alors même que tous les autres vous lâcheraient, moi, je ne vous abandonnerais jamais ! » (*Matt.*, XXVI, 35). Et l'on sait comment cette présomption juvénile fut bientôt démentie et punie par un triple reniement. Que de rechutes dans le péché sont la juste punition de semblables présomptueux !

« Vous dites que vous êtes riches, leur réplique S. Jean, riches en courage, en force d'âme, en constance et fermeté

dans vos résolutions, en un mot en valeur morale — et que vous n'avez besoin d'aucune aide de personne — et vous vous faites grandement illusion, car, en vérité, vous êtes pauvres et misérables et aveugles et tout nus et vous avez besoin de tout. Passez donc un collyre sur vos yeux pour y voir clair » : *Dicis quod dives sum et locupletatus, et nullius egeo ; et nescis quia tu es miser, et miserabilis, et pauper, et cæcus et nudus. Collyrio inunge oculos tuos, ut videas* (*Apoc.*, III, 17, 18).

La présomption est un aveuglement, par lequel on se remplit de la bonne opinion de soi, en mettant sa confiance en ses propres forces, comme si l'on n'avait pas besoin de Dieu et de sa grâce en tout et partout. C'est un démenti donné à la parole de Jésus-Christ : « Sans moi vous ne pouvez rien faire », *Sine me nihil potestis facere* (*Jo.*, XV, 5). C'est donc une véritable impiété, *Qui confidit in cogitationibus suis, impie agit* (*Prov.*, XII, 2), et même une véritable folie : *Qui confidit in corde suo, stultus est* (*Ibid.*, XXVIII, 26). Aussi le présomptueux est-il maudit de Dieu, *Maledictus homo qui confidit in homine* (*Jer.*, XVII, 5).

Il importe donc, au plus haut point, dès le début d'une conversion — pour qu'elle soit durable — de prémunir une âme contre une si grande illusion, qui, à elle seule, rendrait tous les efforts stériles — en nous fermant tous les canaux de la grâce que la confiance en Dieu et la prière seules peuvent nous ouvrir largement.

Donc prier et faire prier, pour la persévérance d'une conversion et l'achèvement d'une œuvre heureusement commencée, — tel est le premier et le plus important devoir du pénitent et aussi du directeur qui a charge d'âme, et doit savoir compléter lui-même ce qui pourrait manquer à la ferveur de la prière et aux mortifications volontaires de son dirigé. Comme Notre-Seigneur, il doit savoir prier et se sanctifier pour les âmes, *Pro eis sanctifico meipsum* (*Jo.*, XVII, 19).

II. — Après la présomption, le second écueil du débutant est le défaut contraire : le **découragement**. Les résolutions sont belles et douces à formuler, leur mise en pratique est

moins belle et moins facile, parfois laborieuse et rebutante.

Dès les premières difficultés, inhérentes à leur pratique, les théories les plus séduisantes perdent de leur charme, et les plus belles ardeurs à les appliquer se refroidissent. Ce n'est pas encore le regret de l'entreprise commencée, ni un retour en arrière, non certes, mais un premier trouble, une inquiétude vague, un nuage noir qui passe à l'horizon ou sur nos têtes et assombrit la joie et la paix de notre âme. Excellente occasion pour le démon qui en profite pour renouveler ses attaques d'autrefois et peut-être nous faire perdre un instant l'équilibre. Chute de surprise, sans doute, que l'on regrette aussitôt, mais qui nous attriste, nous dépite, et nous porte au découragement.

Gardons-nous bien d'y succomber et de nous laisser prendre à ce piège grossier de l'ennemi : nous serions perdus, à jamais perdus ! La constatation de nos misères profondes et de notre faiblesse sans borne est sans doute pénible à notre orgueil et à notre amour-propre. Quoi ! après tant de remèdes, être toujours malade ; après tant de résolutions généreuses, être toujours en butte à la tentation ; après tant de victoires remportées, être encore une fois vaincu ! Qui n'en perdrait le calme et la paix ? — Oui, tout cela est pénible, humiliant, et profondément douloureux. Mais aussi rien de plus instructif pour nous qu'une telle expérience, qui doit logiquement nous détacher de nous-mêmes, et nous jeter humblement et pleins de confiance dans les bras de Dieu, sans lequel nous ne pouvons rien et avec lequel nous pouvons tout : *omnia possum in eo qui me confortat* (*Philip.*, IV, 13).

Jamais le trouble et le découragement ne firent aucun bien ; jamais ils ne guérirent aucun mal. Ils achèvent au contraire d'obscurcir la raison, d'abattre le courage, de glacer la volonté et de nous annihiler. Il vaut bien mieux, au contraire, rester maître de soi, sans impatience et sans dépit, s'humilier très profondément et très paisiblement devant Dieu, confesser notre misère et notre détresse, reconnaître que, par nous-mêmes et sans Lui, nous sommes capables de faire encore pire et de commettre tous les péchés du monde, enfin nous

abandonner tout entiers dans le sein de la miséricordieuse bonté qui n'a jamais rejeté un cœur contrit et humilié : *Cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies* (*Ps.*, L, 19).

Alors, après une bonne confession, l'on se relève absous, l'on s'anime à tout réparer par une vie meilleure, et l'on reprend l'œuvre interrompue de sanctification, avec plus de vigilance et d'humilité.

De cette manière, une faute de surprise, même grave, loin d'être un obstacle invincible à la vie chrétienne, lui devient plutôt une bonne leçon et un précieux avantage, lorsqu'elle est promptement réparée et généreusement expiée par une austère pénitence : *diligentibus Deum omnia* (etiam peccata) *cooperantur in bonum* (*Rom.*, VIII, 28).

III. — **Les scrupules**. Il est un mal plus difficile à guérir que le péché, et qui est, pour certaines âmes, un écueil encore plus redoutable à leur avancement dans la vie chrétienne : c'est le scrupule.

Comme l'indique l'étymologie de ce mot, le scrupule n'est qu'un rien, un tout petit caillou, un grain de sable, qui, fourvoyé dans la chaussure du pèlerin, gêne et paralyse sa marche en avant, au point de l'arrêter parfois complètement. Petite cause qui produit parfois des effets désastreux. Hélas ! cette cause n'étant pas physique mais spirituelle, invisible et insaisissable, il n'est pas commode de l'extraire, et les moyens moraux — les seuls que le directeur puisse employer — sont parfois à très longue échéance. Pendant ce temps, et en attendant l'heure de la guérison, les souffrances d'une âme peuvent être assez cruelles pour attendrir le cœur du père spirituel et lui imposer, comme un devoir, une compassion et aussi une patience inaltérable.

Les causes des scrupules étant infiniment variées, il est bien inutile d'en entreprendre la classification. Voici les deux types les plus fréquents :

1° Nous avons connu des âmes scrupuleuses qui craignent de pécher en tout ce qu'elles font ou en tout ce qu'elles pensent ou imaginent, et que tourmente la crainte de ne jamais être

en état de grâce. De là leurs hésitations continuelles, déraisonnables, pour agir ou ne pas agir, par exemple, pour faire la sainte communion, aux jours prescrits par le directeur.

A ce mal étrange, il faut opposer les remèdes suivants :

a) Le premier de tous, et le plus important, est l'*obéissance* au père spirituel, qui doit savoir l'imposer paternellement et se faire obéir, d'une manière inflexible. Dès qu'il aura obtenu l'obéissance, le mal sera à moitié guéri. Pour l'obtenir, il suffit d'expliquer au dirigé la maxime bien connue de Se Thérèse et de tous les saints : en obéissant, on peut, certes, se tromper, car le directeur n'est pas infaillible, mais le dirigé ne peut jamais pécher. Son péché serait purement matériel et commis de bonne foi et par erreur. *Obediendo errare possum, peccare non possum.* Par la répétition de ces actes d'obéissance, la volonté du scrupuleux, qui est trop faible, se fortifiera peu à peu et il finira par apprendre à vouloir et à se commander à lui-même.

b) La deuxième règle de conduite à lui expliquer et à lui imposer est celle-ci : Dans le doute, le scrupuleux ne doit jamais croire avoir péché mortellement — à moins d'être certain du contraire et de *pouvoir en jurer.* — En effet, dans le doute, il est raisonnable de juger *ex communiter contingentibus*, comme disent les théologiens, c'est-à-dire d'après les vraisemblances. Or il est vraisemblable qu'une âme habituellement très pure et aimant Dieu a continué à agir de même, et jusqu'à preuve du contraire, il faut juger en sa faveur.

c) La troisième préoccupation du directeur sera d'élargir l'esprit du pénitent, si ses vues sur les perfections divines sont trop étroites et inexactes. « Dieu est amour », *Deus charitas est*, suivant la sublime définition de S. Jean (*I Jo.*, IV, 8), et son amour à notre égard est celui d'un Père, et d'un Père très tendre, infiniment miséricordieux. C'est donc ne pas le connaître et lui faire injure que de le considérer comme un maître tyrannique, nous commandant des choses méticuleuses et impossibles à notre nature humaine.

Il nous commande toujours humainement, c.-à-d. en s'accommodant avec indulgence à notre faiblesse humaine ; mieux que

cela, il nous commande comme un bon Père, et s'attend à trouver chez nous des sentiments d'enfants bien nés, très aimants, et non la crainte des serviteurs ou des esclaves. *Jam non dicam vos servos, vos autem dixi amicos* (*Jo.*, XV, 15).

Il faut donc servir Dieu avec simplicité et confiance filiale, sans s'inquiéter, se tourmenter, ni répéter plusieurs fois ses prières ou ses aveux de confession. Tout cela est pour le moins inconvenant et indigne des rapports affectueux qu'un enfant doit avoir pour son Père bien-aimé.

d) Enfin, oserons-nous ajouter un dernier remède, dont nous avons reconnu plus d'une fois l'efficacité ? Nous avons affaire parfois à des malades qui sont du ressort de la médecine, non moins que de la direction spirituelle. Leur tête est faible, accidentellement, parce que leur santé générale est troublée. Un traitement général, et parfois une simple médecine, fera cesser la crise de scrupule, en rétablissant la digestion, la circulation du sang et la santé, avec la joie de vivre ainsi que la bonne humeur.

Pour des cas tout à fait anormaux, tels que l'*aboulie*, il faudrait s'adresser à des médecins spécialistes qui soignent ce genre de maladie nerveuse. Nous sortirions ici de notre sujet (1).

---

(1) Sur les troubles nerveux, voir : Abbé TOULEMONDE, *Les nerveux*, 1913 (Bloud) ; — Abbé ARNAUD D'AGNEL, *Direction de conscience, Psychothérapie*, 1921 (Téqui) ; — EYMIEU, *S. J.*, *Le gouvernement de soi-même*, 3 vol. — R. DE SYNETY, *S. J.*, *La direction des Psychopathes* (Revue d'Ascétique et de Mystique, juill. 1925).

CHAPITRE II

La Voie illuminative.

Les lumières qui nous ont dirigés dans la voie purgative ne sont encore qu'une aurore, comparées à celles de la voie nouvelle où nous allons entrer. C'est Jésus-Christ lui-même qui va illuminer celle-ci. Jésus-Christ qui est la lumière du monde : *Ego sum lux mundi* (*Jo.*, IX, 5), parce qu'il est à la fois la voie, la vérité et la vie : *Ego sum via, veritas et vita* (*Jo.*, XIV, 6). Cette lumière, il est vrai, brille dans les ténèbres : *Et lux in tenebris lucet et tenebræ eam non comprehenderunt* (*Jo.*, I, 5). Mais il ne dépend que de nous de l'accueillir et d'en inonder nos esprits et nos cœurs.

Ce sera la seconde étape de la vie chrétienne, qui elle aussi aura son mode d'*oraison* propre, ses *vertus* spéciales à acquérir, et ses *écueils* à éviter.

Article Ier.

L'oraison propre à cette voie.

L'auteur de l'*Imitation* commence ainsi son premier chapitre : « *Celui qui me suit ne marche point dans les ténèbres*, « dit le Seigneur. Ce sont les paroles mêmes du Christ nous « avertissant que nous devons imiter sa vie et sa conduite « si nous voulons être vraiment illuminés et être délivrés de « toute cécité du cœur. Que notre étude souveraine soit donc « de méditer sur la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ » (livre I, c. I, 1).

I. — **Son caractère nouveau**. L'oraison de la première étape ou de la voie purgative avait un but plutôt négatif : réformer ce qui a été déformé, *deformata reformare*. Celle-ci, complément naturel de la première, aura un but positif :

conformer au Christ ce qui a été réformé, *reformata conformare Christo.*

Il ne suffit pas de démolir ce qui a été mal fait, il faut encore reconstruire sur un nouveau plan, d'après un nouveau modèle, qui n'est autre que Notre-Seigneur Jésus-Christ. On voit la liaison parfaite des deux étapes en même temps que le *caractère nouveau* que doit prendre désormais l'oraison. La méditation des fins dernières, la mort, le jugement, le paradis, l'enfer, ne suffit plus ; il ne suffit plus de méditer sur la gravité du péché et de tout ce qui nous éloigne de Dieu, il faut encore connaître ce qui nous rapproche de Lui, et imiter le modèle qu'il a mis sous nos yeux.

C'est bien de crucifier nos vices et nos défauts, mais il faut en outre revêtir les vertus de Jésus-Christ.

Sans doute, notre modèle c'est Dieu lui-même, archétype éternel de toute créature, source première de toute vérité, de toute bonté, de toute beauté. Les saints Livres nous en ont souvent avertis, c'est Dieu que l'homme doit imiter pour être parfait : *Estote imitatores Dei* (*Eph.*, v, 1). En créant l'homme, la sainte Trinité créa ses facultés à son image et à sa ressemblance, et l'éleva à l'état de grâce pour que par ce secours surnaturel, il pût faire passer cette ressemblance foncière de la puissance à l'acte et la traduire dans les actions de sa vie.

Or quoi de plus honorable pour l'homme que d'être appelé à imiter Dieu ? Quoi de plus propre à flatter un grand cœur, épris de vérité, de bonté, de beauté, en un mot d'idéal ? Mais aussi quoi de plus difficile pour nous que de nous proposer un modèle invisible, dont la vie intérieure est si éloignée de notre vie sensible qu'elle est pour nous un mystère ineffable ?

C'est pour mettre ce divin modèle à notre portée, et condescendre ainsi à la faiblesse de l'homme que le Verbe de Dieu s'est incarné. Le Verbe, image substantielle du Père, *imago Dei invisibilis* (*Col.*, I, 15), a su exprimer à merveille la vie divine, autant qu'elle est imitable dans une chair mortelle et dans une vie humaine, la plus belle et la plus sainte parmi les enfants des hommes. Il a donc placé sous nos yeux une image visible de la beauté invisible. Ses vertus désormais sont imita-

bles, puisqu'elles sont les vertus d'un homme mortel comme nous ; en même temps elles sont les vertus d'un Dieu fait homme, ce qui nous garantit la perfection absolue du modèle.

Si donc le Verbe invisible s'est rendu visible sur la terre, s'il a conversé avec les enfants des hommes, familièrement, s'il s'est assujetti à mener notre vie, avec ses actions les plus communes, et même avec toutes nos infirmités compatibles avec sa sainteté, c'est pour nous donner l'exemple en tout et partout. Lui-même a pris soin de nous en avertir : *Exemplum enim dedi vobis ut quemadmodum ego feci vobis, ita et vos ciatis* (*Jo.*, XIII, 15). Avant de prêcher sa doctrine il a commencé par la pratiquer, pour nous servir de modèle : *Cœpit Jesus facere et docere* (*Act.*, I, 1).

Telle est la grande leçon que les Apôtres avaient tant à cœur de nous inculquer. Tout chrétien, dit S. Jean, doit marcher sur les traces de Jésus-Christ et se conduire comme il s'est conduit : *Debet sicut ille ambulavit, et ipse ambulare* (*I Jo.*, II, 6) ; C'est là notre vocation, dit S. Pierre, de suivre Jésus-Christ : *In hoc vocati estis... ut sequamini vestigia ejus* (*I Petr.*, II, 21) ; et S. Paul de nous déclarer que Dieu ne recevra dans son royaume que ceux qui porteront la ressemblance de son divin Fils : *Quos præscivit, et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui* (*Rom.*, VIII, 29). Voilà pourquoi le même apôtre disait aux fidèles de Corinthe : Soyez mes imitateurs, comme je le suis moi-même de Jésus-Christ : *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi* (*I Cor.*, XI, 1).

Rien de plus expressif que l'exemple ; rien aussi de plus attirant et de plus aimable que l'exemple vécu. Si Notre-Seigneur s'était contenté de nous dire : *Soyez doux et humbles de cœur*, nous n'aurions pas compris. Ces vertus toutes nouvelles eussent été inintelligibles pour les hommes de son temps. Mais il nous a dit : « Apprenez de moi ou de mes exemples que je suis doux et humble de cœur », *Discite a me quia mitis sum et humilis corde* (*Matt.*, XI, 29) et alors nous comprenons, en voyant la Crèche et ses anéantissements, le Prétoire et le Calvaire et leurs héroïques exemples. Non seulement nous comprenons la divine leçon à la vue de tels

exemples, mais nous les admirons et leur beauté idéale nous charme, nous attire, nous provoque à leur imitation. Si bien que le divin Maître n'a même plus besoin de dire : *Imitez* ; c'est assez qu'il dise : *Voyez* que je suis doux et humble de cœur. Non, jamais on ne comprendra ce que c'est que d'être doux et humble, si l'on ne médite et n'étudie à fond comment Jésus a pratiqué la douceur et l'humilité. Jamais on n'aimera la douceur et l'humilité, tant qu'on n'aura pas senti combien la douceur et l'humilité de Jésus sont belles et ravissantes pour des cœurs nobles et délicats. Jamais on ne pratiquera sincèrement et avec joie la douceur et l'humilité, tant que l'amour de Jésus ne sera pas venu pour faire taire nos murmures, soumettre nos résistances naturelles et fondre la dureté de nos cœurs.

Voilà la science suréminente que S. Paul estimait par-dessus toutes les sciences humaines : *Existimo omnia detrimentum esse propter eminentem scientiam Jesu Christi Domini mei* (*Philip.*, III, 8) ; celle qu'il conjurait le Seigneur d'accorder en abondance à ses fidèles ; parce que c'est la seule qui ennoblisse la vie ici-bas, et donne la clef du ciel et de sa vie éternelle : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant... quem misisti Jesum Christum* (*Jo.*, XVII, 3).

II. — Avec la méditation de la vie de Jésus-Christ, toutes les vertus entreront dans l'âme comme par entraînement, si l'on transforme peu à peu la méditation discursive et sèche en **méditation affective**. C'est là le progrès tout naturel de l'oraison dans cette seconde étape de la vie chrétienne. Aux raisonnements logiques de la raison pure, avec ses syllogismes et ses sèches conclusions, il faut faire succéder les affections du cœur qui admire et qui aime : sans discourir, on s'entretient dans de pieux colloques avec le Bien-Aimé. Dans toute méditation discursive le cœur doit avoir sans doute sa place, mais ici sa part devient prépondérante et envahit toute l'oraison, parce que les raisonnements pour se bien convaincre sont devenus inutiles, les convictions étant déjà fermement établies depuis de longues années : la tête peut et doit céder la parole au cœur.

Il est impossible de contempler, par exemple, l'amour de Notre-Seigneur pour nous, dans tous les détails de sa passion et de sa mort, dans l'institution des sacrements et surtout de l'Eucharistie qui en est le mémorial, sans que nos cœurs, s'ils sont aimants, ne s'embrasent d'amour. Il est impossible de contempler cette douceur si pleine de charmes, cette humilité si profonde et si étonnante, cette patience que rien n'altère et ne trouble, cette obéissance à Dieu son Père, qui va jusqu'à la mort la plus cruelle et la plus humiliante, en un mot toute cette élévation de sentiments si tendres et si généreux, tout ce cortège de vertus héroïques, sans être épris du charme de leur beauté, et sans désirer tendre de tous nos efforts à l'imitation d'un si sublime modèle.

Et si dans leur pratique quotidienne, quelques difficultés se rencontrent, elles seront vaincues par cette seule pensée : « Un Dieu a voulu souffrir pour moi bien d'autres souffrances et bien d'autres humiliations, serais-je excusable de me rebuter pour si peu ? » *Nondum usque ad sanguinem restitistis* (*Hebr.*, XII, 4). Et l'amour triomphera bien vite de tous les obstacles, si pendant notre méditation affective nous avons fait une large provision d'amour ; si Notre-Seigneur est devenu, par elle, le centre de nos cœurs, comme de nos pensées. Alors, comme pour S. Paul, les sentiments du Christ Jésus nous seront devenus connaturels, — *Hoc sentite in vobis quod et in Christo Jesu* (*Philip.*, II, 5) — et seront devenus le centre de notre vie tout entière : *Mihi vivere Christus est* (*Philip.*, I, 21). Et cette transformation si enviable sera due à la pratique de l'oraison affective.

Article II.

Les vertus propres à cette voie.

La pénitence et la mortification étaient les vertus propres de la voie purgative, et loin de nous la pensée qu'elles ne sont plus de saison et qu'elles ont fait leur temps. Elles doivent durer au contraire toute notre vie et nous devons avoir tou-

jours présents à l'esprit les péchés commis soit pour les expier de plus en plus, *amplius lava me* (*Ps.*, L, 4), soit pour nous en préserver encore, à l'exemple du saint Roi David : *et peccatum meum contra me est semper* (*Ps.*, L, 5).

Quoi qu'en disent certains novateurs, la crainte de Dieu et de ses châtiments est un sentiment qui ne doit jamais s'éteindre dans nos âmes. Et c'est merveille de voir Se Thérèse prêcher encore et toujours la crainte de Dieu à ses sœurs les plus vertueuses et les plus avancées dans les voies mystiques — à la suite de S. Paul, qui ravi au troisième ciel et tout courbé sous le poids de ses travaux apostoliques, craignait encore pour son propre salut, après avoir sauvé les autres : *Ne, cum aliis prædicaverim, ipse reprobus efficiar* (*I Cor.*, IX, 27).

Nous disons seulement que ni la crainte de Dieu, ni la pénitence et l'expiation, ni la mortification préservatrice, ne sont les vertus dominantes de toute la vie chrétienne, et que dès la seconde étape, sans être congédiées, encore moins méprisées, elles doivent passer au second plan, puis au troisième, dès l'âge de la voie illuminative. La Loi ancienne elle-même, qui était une loi de crainte, a dû faire place, dans la deuxième étape de l'Eglise, à la loi d'amour.

Donc, c'est l'amour de Dieu qui va commencer à dominer dans la voie illuminative. Amour encore imparfait, amour se rapprochant plus de l'espérance que de la charité pure, sans doute, mais suffisant pour mettre en branle **tout le cortège des vertus** et les animer d'un souffle nouveau, qui élèvera nos cœurs en haut, après les avoir détachés de la terre, *sursum corda* ! et les tournera vers Dieu : *habemus ad Dominum.*

Dans cette ascension de l'âme vers Dieu, à quelles vertus devrons-nous nous appliquer de préférence ? Il est clair que dans ce travail de perfection, nous ne pouvons tout embrasser à la fois. Il faut savoir faire un choix, et progresser graduellement, méthodiquement.

Le choix dépendra des besoins les plus pressants de chacun, et aussi des attraits du Saint-Esprit, variables avec chaque

âme. Généralement, il faudra continuer la lutte contre le défaut dominant, déjà commencée dans la voie purgative, et tendre à la pratique encore plus parfaite et plus détaillée de la vertu contraire.

Puis, lorsque la lutte sera sinon terminée — car elle ne le sera jamais en cette vie — au moins assez assoupie, pour nous donner la paix, et que la vertu contraire paraîtra suffisamment acquise, c'est l'attrait de la grâce et le conseil du directeur qui dicteront le choix parmi les vertus les plus utiles à la vocation de notre état, c'est-à-dire les plus utiles soit à nous-mêmes, soit aux autres, aux âmes qui nous sont confiées si nous avons charge d'âmes, ou tout au moins aux personnes au milieu desquelles nous devons vivre en communauté, en famille ou dans le monde.

Notre directeur spirituel, après avoir longuement invoqué les lumières du Saint-Esprit, consultera nos attraits et dictera notre choix.

Article III.

Les écueils propres à cette voie.

Les *sept péchés capitaux* : — l'orgueil, l'avarice, la luxure, la colère, la gourmandise, l'envie et la paresse — une fois vaincus et terrassés, pendant la voie purgative, dans leurs manifestations grossières et charnelles, peuvent tenter de revivre, d'une manière plus raffinée et plus spirituelle, chez les âmes dévotes et avancées dans la seconde voie, pour essayer de prendre ainsi leur revanche. C'est le grand écueil à redouter de cette nouvelle étape de la vie chrétienne : aussi le directeur devra-t-il avec grand soin prémunir ses dirigés, leur ouvrir les yeux sur le danger qui les menace, afin qu'ils se tiennent sur leurs gardes.

Nous allons parcourir rapidement ce que l'on a si justement appelé les sept péchés capitaux des dévots. Sans avoir d'ordinaire toute la malice des autres péchés capitaux, ils en contiennent du moins la racine ou le germe.

I. — **L'orgueil spirituel.** Le premier orgueil se complaisait dans les biens naturels de l'esprit ou du corps, dans la supériorité intellectuelle, morale ou même physique de sa personne, dans ses richesses ou dans les honneurs et les dignités qui lui permettaient de commander aux autres et de les traiter d'inférieurs. Le nouvel orgueil a changé de département, il s'est déplacé, il s'exerce autour des biens surnaturels, mais au fond il est toujours le même, — avec cette malice spéciale que c'est un vrai sacrilège de s'approprier ainsi les biens surnaturels, et une folie encore plus grande puisque le surnaturel, par définition même, dépasse notre nature et nos mérites.

Le mot de S. Paul : *Quid habes quod non accepisti* ? (*I Cor.*, IV, 7) est encore plus vrai ici, et l'illusion qui se les attribue est encore moins excusable ; c'est un vol manifeste fait aux biens de Dieu qui nous les confie et nous les prête, sans nous en donner la propriété. Que si nous avons tout reçu, de sa main libérale, ajoute S. Paul, comment oser nous en glorifier, comme si nous n'avions rien reçu : *Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis* ? (*I Cor.*, IV, 7).

Or il n'est pas rare de rencontrer des âmes d'une pureté angélique, d'une pauvreté héroïque, ayant distribué tous leurs biens en bonnes œuvres, d'un dévouement sans borne à la gloire de Dieu, et qui nous semblent presque des montagnes d'orgueil, à voir la manière dont elles sont pleines de leur propre excellence et le peu d'égards ou d'estime qu'elles professent pour les autres et surtout pour leurs inférieurs, s'ils sont moins dévots et moins assidus à certaines pratiques de piété qui leur sont chères.

A les voir et à les entendre, on croirait revoir ces Pharisiens de l'Evangile formulant ainsi leur prière orgueilleuse : « Seigneur, je vous rends grâce de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes... » Comme eux, ils ne reculent pas devant les jeûnes et les austérités, pour paraître saints aux yeux des hommes, et pouvoir rudoyer sévèrement ceux qui ont moins de zèle et de courage.

Aussi voyons-nous ces dévots pleins d'eux-mêmes mésestimer les confesseurs ou directeurs spirituels qui ne partagent

pas leur estime pour leur piété et, pour ce motif, se permettre d'en changer, et de passer de l'un à l'autre, jusqu'à ce qu'ils aient enfin rencontré le confesseur qui les flatte, par ignorance ou coupable complaisance, et qu'ils estiment naturellement comme un directeur d'âmes idéal. De là leurs ruses merveilleuses pour entretenir, chez ce nouveau confesseur, la bonne opinion qu'ils ont su donner d'eux-mêmes : alors directeur et dirigés, également aveugles, roulent sûrement vers l'abîme : *ambo in foveam cadunt* (*Matt.*, xv, 14).

Lorsque les ruses paraîtront trop grossières, on aura recours au luxe des deux confesseurs, l'un extraordinaire dans le sein duquel on se décharge, et l'autre très ordinaire auquel on ne montre que le beau côté de son âme.

Et cette duplicité, si condamnable et si pernicieuse pour le salut, aura eu pour cause première l'orgueil spirituel. Orgueil qui nous aveugle sur nos propres défauts, et qui parfois, au contraire, nous porte à les corriger avec une impatience et un amour-propre, qui n'a rien de commun avec l'amour de Dieu, et qui jette certaines âmes dans le trouble et la désolation : juste punition de leur amour-propre.

A ces âmes inquiètes, le directeur devra rappeler souvent la grande leçon de Notre-Seigneur sur la douceur et l'humilité, vertus fondamentales, qui seules peuvent nous apporter du ciel la véritable paix : *Discite a me quia mitis sum et humilis corde, et invenietis requiem animabus vestris* (*Matt.*, xi, 29).

II. — **L'avarice spirituelle.** L'avarice est le péché de ceux qui sont tourmentés par un désir immodéré d'acquérir ou de conserver les richesses de ce monde. A son imitation, l'avarice spirituelle sera le désordre des dévots tourmentés à l'excès du désir d'obtenir de nouvelles faveurs spirituelles ou de conserver celles qu'ils ont déjà obtenues de Dieu.

Si Dieu n'acquiesce pas aussitôt à tous leurs désirs, à plus forte raison, s'il leur retire une partie des consolations ou des faveurs spirituelles qu'il leur avait accordées, aussitôt ils se troublent, se désolent et parfois s'impatientent et s'irritent,

oubliant que tous les dons de la grâce sont gratuits et que Dieu en est le maître absolu : *dividens singulis prout vult* (*I Cor.*, XII, 11).

Cette désolation intérieure provoque chez ces avares spirituels des démarches nombreuses et souvent indiscrètes, auprès de leur directeur ordinaire — sinon de plusieurs autres directeurs d'occasion — pour obtenir des consolations dont ils sont avides. Et s'ils reçoivent des conseils de sagesse et de tempérance spirituelles, ils ne les pratiquent guère, car ils sont tout entiers à la recherche de conseils et de recettes pour arriver à leur but et combler leurs désirs, je veux dire pour acquérir de nouvelles richesses spirituelles, au lieu d'aimer la pauvreté qui est leur lot et la sainte humilité qui la fait supporter et même chérir des âmes vraiment humbles.

D'autres avares spirituels chercheront ailleurs leurs richesses, dans l'accumulation des dévotions ordinaires et surtout nouvelles et extraordinaires, dans l'acquisition des objets de piété, des images, des croix, des médailles, des reliquaires dont ils orneront leur chambre ou qu'ils porteront sur eux-mêmes pour ne s'en séparer jamais. Assurément, ces collections, dignes d'un musée religieux, ne sont pas toujours blâmables, mais elles présentent un danger : celui de nous attacher aux formes accidentelles de la piété bien plus qu'à son essence ; de nous faire lâcher peut-être la proie pour son ombre ; et de nous y attacher par un culte plus ou moins superstitieux, en sorte que tout ce bagage encombrant, bien loin d'être un secours pour la piété véritable, pourrait être au contraire une distraction et un sérieux obstacle à la vie intérieure.

III. — **La luxure spirituelle**. Même après avoir vaincu le démon de la chair, il peut arriver que certaines âmes spirituelles se complaisent à l'excès dans les consolations divines, à ce point que les plaisirs les plus purs de l'esprit — par une ruse infernale de Satan, ou par une certaine faiblesse du tempérament nerveux à l'excès — pourraient avoir un écho dans la partie sensible et la plus basse de notre être, et y produire des désordres involontaires. Le fait n'est pas rare, et l'on sait

que certains quiétistes du XVIe siècle, tels que Molinos et ses disciples (1), s'attirèrent les foudres de l'Eglise pour avoir essayé d'innocenter ces désordres. D'après eux, indifférentes seraient les imaginations impures et les actions les plus criminelles accomplies pendant l'acte d'amour de Dieu de la contemplation : il serait inutile de résister à ces tentations, attendu que les âmes arrivées à la perfection sont impeccables. Ainsi, sous prétexte de perfection, la porte était ouverte aux plus odieux dérèglements. Le corps n'étant qu'un allié lointain de l'âme, d'après la philosophie cartésienne, il était logique de vouloir le mettre de côté et le laisser aller à la dérive, s'il gêne l'âme pendant son ascension vers Dieu.

Ces énormités doctrinales une fois condamnées, les tendances demeurent, jusqu'à nos jours, et l'on sait que les procès de tendances sont les plus difficiles à débrouiller. Voici quelques principes qui nous y aideront :

1° Les accidents involontaires qui arriveraient pendant nos exercices de piété, et même la sainte communion, sont un signe certain que le pénitent est encore jeune et novice dans l'exercice de la sainte vertu, et que l'Esprit de Dieu ne domine pas encore parfaitement ses membres. Lorsqu'il sera plus avancé dans les voies parfaites, cette maîtrise deviendra absolue et ces accidents ne troubleront plus son union à Dieu. En attendant, que ce soit là un exercice d'humilité de plus en plus profonde, de plus en plus confiante. Le directeur doit être d'autant plus compatissant pour ces pauvres âmes, qu'il a affaire le plus souvent à des malades, à des anémiés, à des tempéraments anormaux, qui gémissent sous le poids et la honte d'une telle misère, bien plus à plaindre qu'à blâmer puisqu'elle est tout à fait involontaire d'après notre hypothèse.

2° Le cas où le volontaire serait à redouter et à réformer serait celui du volontaire indirect, provenant de causes plus ou moins éloignées, mais librement posées. Par exemple, si des relations spirituelles avec des personnes du même sexe

(1) Voir les propositions condamnées nos 24, 37, 41 à 53, 57, etc.

ou d'un autre, avaient créé des amitiés particulières trop tendres, dont le souvenir provoquerait ces désordres. Il est clair que le directeur devrait, avant d'absoudre, exiger la rupture de ces amitiés dangereuses, alors même que le danger ne serait que pour l'un des deux amis.

Sur ce point, tous les maîtres de la vie spirituelle : S. Basile, S. Jean Chrysostome, Se Thérèse, Cassien, S. Laurent Justinien, S. François de Sales et S. Thomas lui-même n'ont cessé d'établir des conseils et des règles très sévères, qu'il faut rigoureusement interpréter, bien loin de tendre à les adoucir. Et que l'on ne croie pas que ce danger n'existe que dans les communautés religieuses, il existe aussi bien dans le monde, partout où la jeunesse se trouve réunie.

Si c'est un ami ou un maître très cher dont l'œil vous scandalise, arrachez-le et le rejetez loin de vous : *si oculus tuus scandalisat te, erue eum et projice abs te* ! (*Matt.*, v, 29).

On ne saurait trop se tenir en garde contre les déviations possibles des amitiés spirituelles les plus pures.

IV. — **La colère spirituelle.** Les gens dévots d'humeur chagrine et irascible sont enclins à considérer les emportements du zèle pour la gloire de Dieu comme une action excusable et même vertueuse. Mais c'est là une illusion : rien n'excuse cette colère et ses imprécations. Notre-Seigneur le fit bien voir à ceux de ses disciples qui lui demandaient de faire descendre le feu du ciel sur des villes coupables.

Rien ne sert de s'irriter contre le mal. Pour le guérir le meilleur remède est encore la douceur et le calme dans la réprimande. Souvent la réprimande elle-même ne s'impose pas, parce qu'elle ne serait point utile, dans telles circonstances données, et il vaut mieux savoir se taire à propos ; que si elle s'impose parfois, le supérieur fera bien de méditer, pour la faire avec plus de calme et de douceur, si lui-même n'est jamais tombé dans le défaut qu'il va reprendre et punir, et si une réprimande pleine de miséricorde ne porterait pas plus de fruit que si elle est faite avec humeur et emportement.

Comme disait l'aimable S. François de Sales, on prend plus facilement les mouches avec une goutte de miel qu'avec un tonneau de vinaigre. Il en est ainsi des âmes.

Quant aux dévots qui se dépitent et s'irritent de leur peu de progrès dans la vertu ou des sécheresses et des aridités qu'ils rencontrent dans le chemin de la perfection, on pourrait leur demander s'ils s'irritent contre Dieu ou contre eux-mêmes. Contre Dieu ? Ils n'oseraient sans doute pas, car il est maître absolu de ses dons. — Contre eux-mêmes ? Mais pourquoi sont-ils étonnés et surpris de leur propre misère ? Ils doivent s'estimer plutôt dignes de compassion que de colère, et se traiter eux-mêmes avec indulgence et bonté. Un peu plus d'humilité guérira ce défaut si pénible pour ceux qui en sont atteints et encore plus peut-être pour leur entourage, lorsque leur mauvaise humeur éclate au dehors et scandalise leurs frères : *Discite a me quia mitis sum et humilis corde* (*Matt.*, XI, 29) : c'est encore et toujours la grande leçon qu'il nous reste à mieux apprendre pour calmer nos impatiences.

V. — **La gourmandise spirituelle**. Il y a les délices des festins spirituels, comme il y a ceux de la table, et les premiers, à cause de leurs vapeurs encore plus subtiles, ne sont pas moins capiteux. La sobriété est donc obligatoire dans les uns comme dans les autres : *oportet sapere ad sobrietatem* (*Rom.*, XII, 3).

Si le goût spirituel a été ajouté par Dieu aux choses spirituelles, comme le goût sensible aux aliments corporels, c'est comme un moyen et un encouragement à nous les faire accepter et rechercher, nullement comme une fin pour nous y complaire. Ce serait donc un renversement de l'ordre de vivre pour manger au lieu de manger pour vivre, et de même ce serait un contre-sens égoïste et impie d'aimer bien plus les consolations de Dieu que le Dieu de consolation.

C'est ce contre-sens qui constitue la gourmandise spirituelle. On recherche les consolations et les goûts spirituels avec trop d'avidité et comme pour eux-mêmes, et non comme un moyen nécessaire à la faiblesse humaine pour aller plus facilement

à Dieu, et ne jamais nous lasser à son service. C'est ce vice secret qui détruit le mérite des meilleures actions.

Ainsi nous aurions beau être ravis en extase dix fois par jour : si nous ne recherchons dans ce saint exercice que notre bon plaisir et notre jouissance spirituelle, au lieu du bon plaisir de Dieu et de sa gloire, c'est en vain qu'on proclamerait notre sainteté. Bien loin d'avancer en perfection, nous reculerions à grande vitesse.

De même que la gourmandise porte à rechercher les mets les plus délicats et les plus rares, ainsi la gourmandise spirituelle, par un étrange abus, porte certains dévots à fuir les actions ordinaires et communes, lors même qu'elles seraient obligatoires, pour rechercher des dévotions extraordinaires qu'aucune loi n'impose, mais qui plaisent davantage à leurs goûts spirituels.

Parmi ces recherches imprudentes et téméraires notons les préférences de plusieurs dévots pour les mortifications extraordinaires. Ils supportent avec peine et impatience les peines et souffrances que la Providence leur envoie, sans leur consentement, mais ils recherchent avec une avidité déréglée les jeûnes, les disciplines, les cilices, les veilles, les haires ou les chaînes, et les autres mortifications de leur choix, trop souvent à l'insu de leur directeur, qui s'opposerait à leur zèle indiscret ou tout au moins saurait le modérer et le maintenir dans de justes bornes.

Il y a là comme une ivresse de la souffrance qu'il appartient à Dieu seul d'envoyer à ses martyrs, et nullement à l'homme de provoquer lui-même. Quoique le fait soit rare, il est bon de le signaler à la vigilance des directeurs.

Tout ce qui nuirait gravement à la santé du corps nuit indirectement à la santé de l'âme, qui a besoin de son corps, et souffrirait de n'avoir à son service qu'un serviteur anémié, débile et impuissant. Sans mépriser nullement les mortifications corporelles, parfois indispensables, comme l'éperon à certains chevaux pur sang, c'est à la mortification de l'esprit et au brisement de la volonté qu'il faut pour l'ordinaire donner

ses préférences, suivant l'avis de nos saints Livres : *melior est enim obedientia quam victimæ* (*I Reg.*, xv, 22).

VI. — **L'envie spirituelle**. L'envie en général est le déplaisir et la tristesse que nous cause la prospérité des autres. Il s'agit ici de leur prospérité spirituelle, mais le sentiment est au fond le même.

En voyant que nos frères sont devenus nos égaux en perfection chrétienne et même qu'ils nous dépassent en vertu et en piété, nous pouvons sentir se réveiller en nos cœurs des mouvements de tristesse et de jalousie. Et lorsque nous voyons qu'on les estime plus que nous, qu'on leur donne des louanges bien plus flatteuses, qu'on leur accorde des honneurs et des privilèges qui nous sont refusés, alors notre cœur se remplit d'amertume et déborde peut-être en murmures et en plaintes.

Il est clair que c'est là un grave désordre provoqué par notre manque d'humilité et aussi de charité. Si nous aimions sincèrement le bien, nous l'aimerions partout où il se trouve, et pas seulement lorsqu'il est en nous. Si nous étions passionnés pour la gloire de Dieu, nous verrions avec plaisir tous ceux qui lui rendent gloire par leur zèle et leur sainteté. Donc nous n'aimons pas purement Dieu et sa gloire, ni le bien pour lui-même, et c'est nous que nous aimons et que nous recherchons, en égoïstes que nous sommes, sous prétexte de l'amour de Dieu et du bien.

Voilà un vice à corriger, si nous voulons avancer dans la perfection chrétienne. Il renverserait en nos cœurs l'ordre essentiel des affections : il est incompatible avec le véritable amour de Dieu.

C'est aussi un manque d'humilité qui est à la racine de ce mal. Car, si nous étions vraiment humbles, nous estimerions la dernière place au-dessous de nos frères comme celle qui nous convient davantage, soit en toute justice et vérité, soit au moins en esprit de pénitence et en expiation de nos péchés d'orgueil.

Encore une fois, il faut revenir à la grande leçon du maître

sur la douceur et l'humilité : *discite a me quia mitis sum et humilis corde* (*Matt.*, XI, 29) ; sans elle, nous n'aurons pas encore fait le premier pas dans la vie parfaite.

VII. — **La paresse spirituelle.** C'est le septième péché capital des gens dévots et peut-être celui qui fait le plus de ravage, car il brise tous les élans généreux ou les arrête à mi-chemin. On peut être ardent au travail manuel ou intellectuel et lâche au labeur spirituel. On se fatigue vite de faire le bien ou de bien faire, à cause de l'effort qui y est attaché. On s'ennuie et l'on a presque du regret d'avoir entrepris le grand et difficile pèlerinage de la vie chrétienne. C'est la mauvaise nature qui voudrait reprendre le dessus, la nature paresseuse toute dominée par la loi du *moindre effort*. On voudrait bien être généreux, mais à la condition que cela ne coûtât rien ou du moins presque rien : or cela, au contraire, coûte beaucoup, mais jamais trop cependant avec la grâce de Dieu qui nous fortifie sans cesse et nous rend capables de tout : *Omnia possum in eo qui me confortat* (*Philip.*, IV, 13).

Ces paresseux qui hésitent et s'arrêtent à mi-chemin sont semblables à ces enfants d'Israël qui, délivrés de la dure servitude d'Egypte, et marchant à la conquête de la terre promise, murmurèrent dans le désert contre la longueur du chemin et la nourriture légère de la manne céleste, en regrettant les viandes savoureuses et les oignons d'Egypte.

Les malheureux ! Ils eussent été bien punis si Moïse leur avait permis de revenir sur leurs pas et de retourner sous le joug dur et humiliant des Pharaons.

Aucun bon directeur ne saurait condescendre aux désirs inconsidérés de ces grands enfants paresseux, mais les prendre en pitié, les gourmander doucement, et les aiguillonner un peu comme dut faire Moïse. Puisqu'ils ont été braves et généreux une première fois, à leur départ, ils sont encore capables de le redevenir et de recouvrer bien vite leur premier élan.

Le difficile sera de leur inculquer le principe fondamental de toute vie chrétienne. Ce n'est point au goût spirituel qu'on y éprouve qu'il faut mesurer la valeur de nos exercices spiri-

tuels, ou de nos autres actions quotidiennes ; c'est au bon plaisir de Dieu, règle suprême de notre vie, à l'exemple de Notre-Seigneur, dont la nourriture de chaque jour était de faire la volonté de son Père : *meus cibus est ut faciam voluntatem ejus qui misit me, Patris* (*Jo.*, IV, 34). *Quæ placita sunt ei facio semper* (*Jo.*, VIII, 29). Plaire à Dieu ! Plaire à Dieu seul, dans le labeur et les épreuves comme dans les consolations. Que soit là notre unique devise : elle est le compendium de toute vie parfaite. La guérison de la paresse spirituelle est dans ce merveilleux et tout puissant remède.

CHAPITRE III

La Voie unitive des Parfaits.

Pour entrer dans cette troisième et dernière voie qui conduit sur les sommets de la Perfection chrétienne, il faut, d'ordinaire, avoir franchi avec succès tous les écueils des deux précédentes, avoir corrigé ses défauts et acquis dans une mesure suffisante les vertus propres à chacune de ces voies. Alors seulement, l'âme sera assez purifiée, assez éclairée, assez vertueuse et assez aimante pour pouvoir s'unir à Dieu encore plus étroitement et d'une manière plus intime.

Dans cette dernière étape nous allons encore retrouver une espèce d'*oraison* qui lui est propre, des *vertus* spéciales à acquérir et des *écueils* nouveaux à éviter avec le plus grand soin.

Article Ier.

L'oraison propre à cette voie.

De même que la méditation discursive où le raisonnement domine est l'oraison propre des commençants, et que la méditation affective, où les affections du cœur l'emportent sur le raisonnement, est l'oraison des plus avancés, ainsi la contemplation, prise dans son sens le plus large, où le raisonnement a complètement cessé pour faire place à une simple vue amoureuse, longuement prolongée, de l'objet aimé, et au *saint Abandon* de notre volonté à sa très aimable volonté, qui nous rend indifférent à tout ce qui n'est pas Dieu — est l'oraison propre des âmes parfaites. Et la raison en est facile à saisir.

Au début d'une conversion, pour se fortifier contre le péché, on a surtout besoin de se convaincre par les raisonnements. Mais une fois que les convictions sont solidement établies, l'utilité du raisonnement cesse peu à peu pour faire place à

l'amour du divin modèle dont nous avons à imiter les vertus, car c'est l'amour qui nous attire vers elles et nous soutient dans les sentiers arides de la pratique. Enfin, devenu tout à fait inutile, le raisonnement cesse entièrement pour donner libre cours à un amour qui s'épure, se désintéresse et s'abandonne de plus en plus et qui grandit jusqu'à tout envahir dans l'âme des saints ; alors la contemplation est rendue de plus en plus fréquente.

Ces trois mouvements spirituels ont été comparés par saint Thomas à la suite de Denys le pseudo-aréopagite aux trois mouvements des Anges, qui s'élèvent d'abord de la créature à Dieu, redescendent ensuite de Dieu à la créature, à la lumière de son amour, et reviennent enfin se mouvoir uniformément autour de Dieu dans un repos sans terme, appelé mouvement *circulaire*, parce qu'il ressemble à l'immobile éternité, tandis que le premier est dit mouvement *droit* parce qu'il va droit à Dieu, et le second *oblique* parce qu'il s'en éloigne pour y revenir par le raisonnement.

Quoi qu'il en soit de ces symboles plus ou moins exacts, mais familiers au langage des mystiques, nous disons avec tous les maîtres de la vie spirituelle que la contemplation est l'oraison propre des parfaits, mais elle a bien des degrés ou des modes divers qui permettent de la diviser en contemplation ordinaire et extraordinaire.

La **contemplation ordinaire**, dite aussi oraison de simplicité, et dont Bossuet a magistralement parlé, consiste, comme nous l'avons déjà expliqué, dans une vue simple et amoureuse, plus ou moins prolongée, sur une pensée de foi : Dieu et ses perfections, Jésus-Christ et ses mystères, ou sur tout autre objet divin. Elle se fait par les concepts ordinaires de la raison et de la foi tirés par abstraction des images sensibles, et ne nous révèle rien de foncièrement nouveau, nous faisant seulement mieux comprendre et pénétrer davantage ce que nous savions déjà. Tout au plus ajoute-t-elle des combinaisons nouvelles, par des rapprochements inattendus, d'idées anciennes.

La contemplation extraordinaire, d'après l'enseignement

de Benoît XIV, ajoute à la précédente *du nouveau*, soit dans les objets de la connaissance, entièrement ou partiellement nouveaux, soit au moins dans le mode de connaître entièrement nouveau et qui ne ressemble en rien au mode ordinaire de la connaissance intellectuelle chez l'homme, toujours produite par concepts abstraits des choses sensibles. Alors la connaissance de Dieu et des choses divines devient *expérimentale*, analogue à notre connaissance sensible. Comme l'explique S. Jean de la Croix, Dieu lui-même imprime par ses *touches divines* (espèces impresses) dans notre esprit et dans notre cœur des connaissances nouvelles et des sentiments nouveaux, qu'il nous eût été bien impossible d'inventer, encore moins d'imaginer, surtout lorsque ces touches ont lieu dans cette région supérieure que les mystiques ont appelée la *cime* ou le *fond* de l'âme, et où n'entrent plus les images des sens, ni les concepts abstraits de ces images. La première et la plus essentielle de ces connaissances nouvelles est la *sensation expérimentale du divin*, ou l'expérience de Dieu senti présent et agissant dans nos âmes d'une manière ineffable.

Nous expliquons longuement dans les *Phénomènes mystiques* cette doctrine, commune aux théologiens mystiques depuis Se Thérèse et si bien codifiée par le savant pape Benoît XIV, et nous y renvoyons. Il est clair que nous entrons ici dans un monde tout nouveau qui déborde le précédent de son immensité, et qui a tout à gagner à être traité à part. Il nous suffit d'indiquer ici le point de *bifurcation* des deux voies unitives et des deux modes de contemplation, qui par des moyens si différents atteignent au même but : l'union à Dieu et la sainteté, car il n'y a pas deux espèces de sainteté quoiqu'il y ait divers chemins pour y parvenir. Comme dit Se Thérèse, il y a un chemin « raccourci » par l'intervention spéciale de Dieu auprès de certaines âmes de choix, qui ne supprime nullement la voie commune pour le commun des saints. C'est cette intervention spéciale de Dieu qui fait l'objet de la Théologie mystique et que nous aurons à étudier à part, comme elle le mérite, puisqu'elle est tout un monde nouveau.

1. Revenons à la contemplation ordinaire ou à l'oraison

de simplicité, pour noter que, si pour l'ordinaire elle est *suave*, parfois aussi elle est *aride* et douloureuse, surtout chez ceux que Dieu prédestine à la contemplation extraordinaire et qu'il fait passer par les épreuves ou les *nuits* des purifications passives qui y préparent immédiatement.

2. Notons aussi qu'il faut *préparer le sujet* de la contemplation ordinaire — et dès la veille si possible — comme pour les autres oraisons des deux premières étapes purgative et affective. Cette première espèce de contemplation étant encore un *exercice actif* de l'âme, le libre choix de notre volonté doit encore l'orienter, tout en réservant les inspirations imprévues de la grâce divine. La contemplation extraordinaire étant au contraire un *état passif*, c'est Dieu lui-même qui y pourvoit par ses touches divines, où nous trouvons matière surabondante à notre oraison. Mais comme on ne peut jamais prévoir à l'avance l'heure du passage de l'inspiration divine, encore moins y compter, la préparation du sujet d'oraison, pratiquement, s'impose à tous sans exception. Aide-toi et le ciel t'aidera !

3. Notons enfin que les *sujets* d'oraison les plus appropriés à la voie unitive — sans dédaigner les mystères joyeux de la Nativité ou douloureux de la Passion — seront surtout les mystères glorieux de Notre-Seigneur, l'Eucharistie, mémorial de tous les autres, et le Sacré-Cœur de Jésus dont l'amour est le compendium sublime de tous les mystères à la fois.

Article II.

La Vertu propre à la Voie unitive.

Comme l'indique le nom de « voie unitive » qui lui a été donné, la vertu dominante à acquérir dans cette troisième étape est l'**union de charité** parfaite ou l'unité de vie avec Dieu par Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Nous connaissons la *nature de cette union*. Elle n'est pas une simple union de présence, puisque Dieu est présent partout et en tous les objets créés, même inanimés ; — ni une

union seulement par la grâce sanctifiante que possèdent tous les petits enfants baptisés et même les fous ; — ni une union par des *touches divines*, privilège des mystiques contemplatifs, — mais une union d'intelligence et de volonté avec Dieu dans un *saint abandon* à son bon plaisir, par la parfaite charité.

Nous avons déjà eu l'occasion de dire que cette union fut l'objet de la prière suprême de Jésus à Dieu son Père, au moment solennel où il allait consommer sur la Croix son sacrifice sanglant : *Pater sancte... ut sint unum sicut et nos... Sicut tu, Pater, in me et ego in te... ut sint unum sicut et nos unum sumus... Ego in eis, et tu in me, ut sint consummati in unum* (*Jo.*, XVII, 11-23). *Non sicut ego volo, sed sicut tu...* (*Matt.*, XVI, 39).

Tel est l'idéal de la perfection chrétienne, formulé par Notre-Seigneur lui-même, dans le *Pater*, et dont tous les apôtres et tous les saints n'ont été que l'écho fidèle... Et cet idéal, comme on le voit, n'est nullement lié à la *suspension des puissances* de l'âme, comme dans l'union passive ou mystique. « Que vos pensées et vos sentiments soient les pensées et les sentiments de Notre-Seigneur », nous répétera S. Paul : *Hoc sentite in vobis quod et in Christo Jesu* (*Philip.*, II, 5). Et ailleurs : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » : *vivo autem jam non ego, vivit vero in me Christus* (*Galat.*, II, 20).

C'est aussi la même doctrine que le pieux fondateur de Saint-Sulpice, M. Olier, a mise à la base de l'édifice spirituel des séminaires. Il y a écrit, en son style lapidaire, ce sublime programme : *Vivere summe Deo, in Christo Jesu Domino nostro* : Vivre uniquement et souverainement pour Dieu, en Notre-Seigneur Jésus-Christ, — et il ajoute : « de manière que la vie intime du Fils de Dieu pénètre profondément le plus intime de notre vie » : *ita ut interiora Filii ejus intima cordis nostri penetrent* (1).

Telle est la vertu dominante de la voie unitive. Comme

(1) OLIER, *Pietas Seminarii S. Sulpitii.*

on le voit, c'est celle du pur amour qui ne vit plus que pour la gloire de Dieu, ayant pris pour modèle et pour médiateur la vie de notre divin Maître. Alors nous nous efforçons de vivre de sa vie, comme il vit lui-même de la vie de Dieu son Père, et d'unifier ainsi nos vies, autant que la distinction des substances et des personnes peut le permettre à une créature humaine.

*
* *

Quelques faux mystiques, dont se plaignait amèrement Se Thérèse, qui avait d'abord été prise à leurs pièges sophistiques, prétendaient que cette union de l'âme à Dieu ne devait point se faire par l'intermédiaire de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de sa très sainte humanité, ou tout au moins que sa contemplation n'était bonne que pour les commençants, tandis que les parfaits allaient droit à la divinité, sans passer par la médiation de l'Homme-Dieu.

Ils en donnaient comme raison que la contemplation mystique — au sens strict et dans son mode le plus parfait — s'opère dans la *cime* ou le *fond* de l'âme sans image sensible — contrairement au mode ordinaire de la connaissance humaine — ce qui est l'enseignement unanime des mystiques. Mais ce mode de comprendre, tout spirituel, n'exclut nullement la pensée de Notre-Seigneur Jésus-Christ — et c'était là leur erreur — sinon, ni Dieu ni les anges ne pourraient ni penser ni connaître son humanité sainte, à défaut, chez eux, d'images sensibles. Mais pour eux le sensible est traduit en pur intelligible qui l'exprime encore mieux.

Du reste, cette objection ne vise même pas la contemplation ordinaire, qui s'opère par les procédés normaux de la connaissance abstraite, dont nous nous occupons ici, et nous ne le rappelons que pour mémoire.

En outre, la très sainte humanité de Notre-Seigneur ne peut plus se séparer de sa divinité, depuis l'union hypostatique avec la personne du Verbe. Elle est devenue par cette union personnelle, vraiment adorable, comme la main d'un

roi, ou tout autre instrument *non séparé* de sa personne, est aussi vénérable qu'elle, et elle mérite en conséquence le culte de latrie. Le mépris des nouveaux mystiques pour la très sainte humanité rejaillirait ainsi sur Dieu lui-même. Leur prétention était donc insoutenable.

Ajoutons qu'elle aurait des conséquences ruineuses pour le culte et la piété. Notre nature humaine est ainsi faite que, sans une image visible du Dieu invisible, toute notre religion se subtilise aussitôt et s'évanouit en vague fumée.

Tenons-nous donc fermement à la solution si *vraie* de S. Paul : « Soyez mes imitateurs, comme je le suis du Christ Jésus », *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi* (*I Cor.*, IV, 16). Et pour préciser davantage il ajoute : « Que vos pensées et vos sentiments soient ceux de Notre-Seigneur », *Hoc sentite in vobis, quod et in Christo Jesu* (*Philip.*, II, 5). Telle est l'union ou l'unité de vie avec lui, et par lui avec Dieu, qui est notre idéal, comme celui de l'Apôtre : *Vivo jam non ego, vivit vero in me Christus* (*Galat.*, II, 20).

Article III.

Les Ecueils propres à la Voie unitive.

Les principaux écueils de la voie unitive peuvent se ramener à trois plus dangereux : 1° un *manque d'humilité* très profonde ; 2° une *ambition spirituelle* imprudente ; 3° enfin les *illusions du démon*. Donnons quelques vues rapides sur chacun de ces écueils.

I. — Plus une âme s'élève en sainteté et plus aussi son **humilité** doit s'approfondir davantage. Elle est en effet le fondement de l'édifice spirituel, et plus il doit être élevé, plus les fondations en doivent être creusées profondément. Les maîtres de la vie spirituelle sont unanimes sur ce point.

Quel danger, en effet, à mesure que l'on grandit en sainteté, de ne pas s'estimer soi-même davantage, de ne pas se préférer aux autres, et partant de ne pas mettre d'obstacles par son orgueil aux grâces de Dieu ! Ce danger est si grand que

Se Thérèse prêchait sans cesse à ses sœurs l'humilité et la crainte de Dieu, et que le grand Apôtre lui-même, après son extase au troisième ciel et l'héroïsme de ses luttes apostoliques, tremblait encore à la pensée d'être réprouvé lui-même après avoir sauvé les autres (*I Cor.*, IX, 27).

Il faut donc, pour parer à un si grave danger, revenir de temps en temps aux oraisons de la première et de la seconde voie sur l'humilité ; reprendre encore les sujets fondamentaux si connus : *nihil sumus*, nous ne sommes rien par nous-mêmes ; *nihil habemus*, nous n'avons rien que nous n'ayons reçu ; *nihil possumus*, nous ne pouvons rien sans Dieu ; nous n'avons à nous que le péché et la capacité sans limite de pécher ; Dieu hait l'estime de soi et la passion d'être estimé : aussi il résiste aux superbes et se donne sans mesure aux humbles, etc., etc.

Ces rudes vérités nous paraîtront moins amères et même attrayantes, en considérant les exemples de Jésus-Christ, qui, par libre choix, a préféré l'humilité avec la pauvreté et la vie cachée dès le sein de sa mère, dans son berceau, dans l'atelier de Nazareth, dans sa transfiguration même, dans sa passion, dans sa sépulture, et qui prolonge sans fin dans l'Eucharistie cette vie cachée.

Tel est le thème très fréquent de l'oraison des parfaits, tel est l'arome qui les préserve de la corruption de l'orgueil, telle est l'atmosphère où seule peut germer, grandir et se développer la plante délicate et merveilleuse de la sainteté.

II. — **Une ambition spirituelle** plus ou moins téméraire et imprudente est souvent un écueil voisin du précédent. Plus on s'élève en sainteté, et plus, à certains moments, on serait tenté de dire : où ne monterai-je pas ? *Quo non ascendam* ? oubliant que chacun — dans les décrets insondables de la prédestination — a sa mesure providentielle qu'il ne doit pas dépasser ni désirer au delà, car le Saint-Esprit souffle où il veut et distribue ses faveurs dans la mesure où il lui plaît, *dividens singulis prout vult* (*I Cor.*, XII, 11).

Il y a donc une mesure qui est accessible à tous, et une

mesure plus riche, mais accessible seulement à un petit nombre d'élus. Reste à préciser à laquelle nous pouvons aspirer.

1° Développer les germes reçus au saint baptême, c'est-à-dire la grâce sanctifiante avec les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit, au moins dans la mesure strictement nécessaire au salut, est une mesure non seulement accessible, mais imposée à tous, comme une obligation stricte de faire son salut. Il n'y a pas de discussion possible sur ce premier point.

2° Développer ces mêmes grâces, vertus et dons, est également chose possible à toutes les âmes assez généreuses pour ambitionner d'être parfaites. Point d'autres limites ici que celles que Dieu lui-même a posées aux voies *ordinaires* de la grâce, ou, si l'on veut, à la contemplation *ordinaire* ou acquise, ainsi appelée parce que l'on peut l'acquérir soi-même, et aux plus hauts degrés, par le seul effort de sa générosité, aidée de la grâce de Dieu. Une telle contemplation — avec les vertus correspondantes — est donc accessible à tous, à tous ses degrés.

3° Mais il est une contemplation qui n'est point accessible à tous, parce qu'elle est au-dessus des efforts de notre propre volonté, même aidée des grâces communes. C'est celle, avons-nous dit, que Se Thérèse appelle *surnaturelle*, pour ce même motif, *no se puedo aquirir*, et que Benoît XIV, après Se Thérèse et S. Jean de la Croix, a appelée *infuse* — quoique toutes les grâces soient pareillement infuses — à cause du nouvel élément qui la caractérise, à savoir des *touches divines* ou des espèces impresses, infuses, imprimant dans l'âme des connaissances nouvelles et des sentiments nouveaux, parfois sans le concours d'images et des notions abstraites des images, comme le mode naturel de connaître pour l'homme l'exigerait.

C'est ce *mode* de connaître et d'aimer qui est inaccessible par nos seuls efforts humains, même aidés du concours ordinaire de Dieu.

Or il est clair qu'une telle grâce ainsi définie — et nous avons pris les définitions mêmes de Benoît XIV, codifiant l'enseignement commun des théologiens, — ne peut être ni

exigée de nous, ni méritée soit d'un mérite strict, *ex condigno*, soit d'un mérite au sens large, *ex congruo*.

Sans doute, une telle grâce serait encore une grâce de sanctification personnelle, *gratum faciens*, et nullement une grâce pour l'édification du prochain, *gratis data*, comme celle de la prophétie qui, par elle-même, ne sanctifie pas le prophète. Cependant, le *mode* de cette grâce (les touches divines) n'étant pas absolument nécessaire à la sanctification, la grâce elle-même serait doublement gratuite et mériterait, dans ce sens nouveau, le nom de *gratis data*.

Les notions ainsi précisées, la question se pose de savoir si une âme très généreuse ne pourrait pas ambitionner sans excès une telle grâce. Puisqu'elle est une grâce de sanctification, qui doit nous unir davantage à Dieu, il est clair qu'à ce point de vue — l'amour de Dieu, qu'on ne peut jamais trop aimer — l'ambition est excellente.

Seul, le mode *extraordinaire* de cette grâce pourrait être, pour notre faiblesse, un mode *moins sûr* que les voies ordinaires, conduisant au même amour, mais par des voies plus longues et plus pénibles. Et toute âme qui a un brin d'humilité aura peur de l'extraordinaire.

C'est aussi l'avis de S. Liguori, dont l'autorité en théologie ascétique et mystique est du plus grand poids. « Les communications surnaturelles, dit-il,... qui sont conformes à la vie de la foi, comme sont l'infusion de connaissances confuses et générales, les touches divines, qui unissent l'âme à Dieu, ne sont pas à rejeter, et peuvent même être humblement attendues et désirées, pour être de plus en plus uni à Dieu et confirmé dans son saint amour. Cela soit compris cependant *pour les âmes qui jouissent déjà de telles faveurs*, car pour les autres *la voie la plus sûre* est de désirer et de demander seulement l'union active (et non passive),qui est, nous l'avons dit, l'union de notre volonté avec la volonté divine » (1).

---

(1) « Utrum omnes species gratiarum et communicationum supernaturalium debeant rejici aut acceptari ? Et distinguendum est... cum S. Joanne a Cruce et aliis : gratiæ quæ elongant a fide, ut sunt visiones, locutiones et revelationes, has

Nous savons que cet avis est trouvé trop sévère par la nouvelle école de mystique. Aussi avons-nous hâte de lui opposer un avis identique que nous puisons dans le célèbre ouvrage de celui qu'ils vénèrent comme leur Père spirituel et l'ancêtre de la nouvelle école : le P. Lallemant. Voici ce qu'il en pense : « Non seulement, dit-il, il y a danger à désirer « des ravissements et des extases ; à vouloir avoir dans les « ravissements des visions et des révélations, mais encore à « souhaiter d'autres voies que celles par où il plaît à Dieu « de nous conduire : mais il n'y a nul danger à demander « les dons du Saint-Esprit et sa conduite, les vertus solides « et une excellente oraison » (*La Doctrine spirituelle*, p. 470) (1).

Voilà qui est parler d'or : si désirable que soit *en elle-même* la contemplation, il est toujours imprudent — à moins d'une inspiration qui serait l'équivalent d'un appel — de désirer que les dons du Saint-Esprit nous conduisent dans des voies extraordinaires et autres que celles où il nous conduit. Ce n'est pas à nous de choisir ce qui serait préférable soit à nos âmes, soit à la gloire de Dieu.

Les directeurs qui poussent indistinctement toutes les âmes pieuses vers les voies passives de la contemplation sont donc gravement imprudents, car, comme le dit encore le P. Lallemant, « de soi-même, il ne faut pas s'ingérer dans ces sortes d'oraison » : ils aboutiraient sûrement à faire des visionnaires et de faux mystiques (*Ibid.*, p. 455).

Et l'argument que tirent ces directeurs de la pratique aujourd'hui consacrée de la communion fréquente et même quotidienne n'a aucune valeur. Chacun peut se préparer à bien communier : la réception des sacrements n'est pas au-dessus

---

oportet omni conatu rejicere ; sed illæ, ex opposito, quæ sunt uniformes fidei, ut sunt notitiæ confusæ et generales,et tactus divini qui uniunt animam Deo,non sunt rejiciendæ, immo possunt humiliter expeti et desiderari, ut magis magisque Deo uniatur, et in suo sancto amore solidetur. Hoc nihilominus intelligitur pro illis animabus quæ jam donantur similibus favoribus, quoniam pro aliis, *tutior via est desiderare et expetere tantum modo unionem activam*, quæ, ut diximus, est unio voluntatis nostræ cum divina voluntate (*Homo apost.* Appendix I, III, 23).

(1) *Première* édition, portant un hommage manuscrit du premier éditeur (Bibliothèque de l'Institut catholique de Paris). Elle est exempte de certaines retouches postérieures.

de notre portée, tandis qu'il est au-dessus de tous nos efforts d'entrer dans la contemplation passive et d'y recevoir des touches divines et des espèces impresses infuses.

C'est encore ici la confusion de la contemplation active ou acquise et accessible à toutes les âmes pieuses, et de la contemplation passive ou infuse par l'impression du divin, qui est le don de Dieu, infiniment au-dessus de tous nos efforts.

4° A plus forte raison serait-il téméraire de désirer, — à moins d'une inspiration spéciale du Saint-Esprit — et de demander des *charismes* ou dons extraordinaires qui n'ont pas pour but la sanctification de nos âmes, mais la seule édification du prochain. Tels sont les dons de prophétie, de miracles, de guérisons, le don des langues, etc., qu'énumère S. Paul (*I Cor.*, XII, 8-10). Et cependant, dans la primitive Eglise où ces dons étaient fréquents, cela était permis, en vue de la conversion en masse des infidèles ; le besoin des âmes et la plus grande fécondité de l'apostolat était une raison bien suffisante de les désirer et de les demander à Dieu. Aussi S. Paul exhorte-t-il les fidèles à demander ces dons et à rechercher avec une sainte émulation les dons les meilleurs et les plus utiles : *æmulamini charismata meliora* (*Ibid.*, v, 31).

III. — **Les illusions du Démon**. Plus une âme s'élève dans les voies parfaites, plus aussi la jalousie du démon s'efforce de contrarier cette marche ascendante et de la faire dévier par mille illusions perfides. C'est là un fait unanimement reconnu.

Nous laisserons à la théologie mystique diabolique l'étude des *possessions* démoniaques chez les plus parfaits. Quoique le cas en soit très rare, il n'est cependant pas inouï. L'exemple du P. Surin, de sainte mémoire, à la suite des fameux exorcismes de Loudun, est un des plus connus (1).

Nous laisserons encore à la mystique le soin de s'occuper des *obsessions* démoniaques chez les saints. L'histoire en est fréquente et, depuis S. Antoine et les Pères du Désert jusqu'au

(1) Voir l'abbé BRÉMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. V.

saint curé d'Ars, on retrouve les exemples les plus curieux et les plus authentiques de cette lutte acharnée du démon contre les plus grands saints de tous les siècles.

La théologie ascétique doit se borner aux cas plus communs où cette lutte ne revêt aucun caractère préternaturel, sans être pour cela moins perfide — chez les âmes les plus parfaites, s'exerçant à la contemplation active ou acquise et non encore entrées dans les voies passives de la contemplation mystique ou extraordinaire.

Les illusions qu'y peut suggérer le démon sont infiniment variées, car l'art infernal est d'une fécondité merveilleuse. Aussi peuvent-elles défier toute classification rigoureuse. Nous en avons déjà signalé six groupes en traitant de l'*empire du démon* et du *discernement des esprits* (p. 181-189) et nous allons, en terminant, en ajouter deux autres plus spéciales à la voie unitive, sans aucune prétention d'épuiser le sujet.

1° La première de ces illusions secrètes que le démon entretient avec soin, c'est le désir de *se passer de directeur* spirituel ou le besoin d'en changer perpétuellement — ce qui revient au même que de ne pas en avoir. Or c'est là un grand danger.

« Les plus sages se perdent, dit S. Bernard, dès qu'au lieu de prendre conseil, ils veulent se confier en leurs propres lumières. Se confier en soi-même, c'est se confier à un fou » (S. Bern., *Ep.*, LXXXII). Et S. Dorothée ajoute : « Le démon ne connaît pas de moyen plus sûr pour perdre les âmes que de leur persuader de se passer de conseils et de se guider elles-mêmes » (S. Doroth., *Doct.*, 5).

La raison en est facile à comprendre. Une fois émancipée des conseils éclairés et désintéressés d'un directeur sage et expérimenté, l'âme tombe sans défense entre les mains du démon. C'est lui qui désormais pourra l'inspirer, la diriger sans aucune concurrence importune. Facilement, il deviendra le maître, si l'Esprit-Saint en permet l'épreuve, comme punition d'une telle présomption.

Et remarquons bien que cet abandon du directeur, qu'il provienne d'un esprit d'émancipation positive et de suffisance en soi-même, ou bien d'inconstance, de scrupule, de légèreté

ou de tout autre défaut, produit pratiquement les mêmes effets, et peut conduire aux mêmes abîmes. Le vaisseau sera sans pilote et à peu près certain du naufrage final.

2° Après la tentation de présomption, pourrait venir celle tout opposée du découragement et même du *désespoir*. Lorsque le démon aura fait choir l'âme présomptueuse dans quelque faute grave ou tout au moins dans l'abîme de la tiédeur et du dégoût pour les choses saintes, comment *relever un contemplatif déchu* de sa ferveur première ?

Le démon lui suggérera aussitôt que c'est impossible, et le portera à désespérer. Illusion suprême qu'il faudrait déjouer à tout prix ! Pour cela, l'aide du directeur deviendra plus que jamais nécessaire. C'est à lui qu'il faudra retourner, comme l'enfant prodigue au bercail paternel.

Ne jamais désespérer de la miséricorde de Dieu, qui est infinie, n'est pas seulement un conseil, mais un précepte. Tout peut tourner à notre bien, même les péchés, dit S. Augustin : « *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum* » (*Rom.*, VIII, 23).

Tels sont les trois principaux écueils à éviter dans la voie unitive la plus parfaite : c'est un manque d'humilité profonde, ou bien une ambition spirituelle excessive et imprudente, enfin ce sont les illusions du démon nous ballottant entre des excès contraires, tantôt la présomption, tantôt le découragement et même le désespoir.

SYNTHÈSE ET CONCLUSION

Le lecteur qui a bien voulu nous suivre jusqu'ici peut maintenant jeter un coup d'œil en arrière pour mesurer le chemin parcouru et contempler l'ensemble des paysages que nous avons traversés. Il fera lui-même la *synthèse* de ce qu'il a vu, en dégagera une idée maîtresse, et par un simple parallèle de l'ascétisme chrétien que nous lui avons exposé, avec tous les ascétismes laïques, en vogue autrefois et aujourd'hui, il en comprendra facilement l'immense supériorité et la transcendance divine.

Tous les ascétismes, parus dans l'histoire au cours des âges, ont un trait commun de ressemblance. Suivant l'antique étymologie de mot grec, ἀσκεῖν, ils sont des *exercices* qui par un effort continu et méthodique préparent à la lutte, puisqu'à l'idée d'exercice se joint l'idée d'endurance, de force athlétique entretenue ou développée pour le combat. Mais comme il y a bien des sortes de lutte, il y a aussi des exercices préparatoires bien différents, qui sont loin d'avoir la même noblesse et la même utilité.

Il y a tout d'abord des exercices *purement matériels*, qui ne visent qu'au perfectionnement du corps, tels que l'assouplissement et la vigueur des membres. Ce sont, par exemple, les exercices militaires, la gymnastique, l'entraînement à la marche et les sports si variés dont s'est engouée la jeunesse d'après-guerre. Considérés en eux-mêmes, tous ces gestes du gymnaste ou du boxeur seraient souvent grotesques et même risibles, car ils n'ont même pas toujours l'excuse de la grâce esthétique qui nous permettrait de leur trouver du charme. C'est par leur fin intentionnelle qu'ils se justifient et se relèvent à nos yeux. Par exemple, ce sera le motif bien légitime de vigueur et d'agilité des membres, d'hygiène, de santé ;

ou bien un but encore plus noble et désintéressé comme le service militaire et la défense de la patrie.

Au-dessus de ces exercices purement corporels, hâtons-nous de placer l'*ascèse des moralistes* de l'antiquité, surtout des pythagoriens et des stoïciens, dont le but bien plus élevé était l'assouplissement de la volonté et la maîtrise de soi, pour dominer les excès des passions brutales. Ils apprenaient, par une gymnastique spirituelle, à se mortifier, à se renoncer, pour faire triompher l'âme sur le corps, l'esprit sur la matière. Nous avons déjà rappelé leur célèbre devise : *absline et sustine*, ἀνέχου καί ἀπέχου, s'abstenir des plaisirs même permis, et supporter les maux qu'on ne peut éviter : c'était l'idéal de la sagesse philosophique et comme l'aurore de la sagesse chrétienne (1).

Certes, leur ambition était noble, surtout si on la compare au fol orgueil des cyniques d'alors, ou des Nietzschéens d'aujourd'hui, qui se font gloire de débrider la bête humaine, « le surhomme », de lui reconnaître le droit de violer toutes les lois divines et humaines, en méprisant le reste de l'humanité, vouée par eux à la « morale des esclaves ».

Et cependant cette légitime ambition se trouvait bien amoindrie par les bornes étroites de cette terre et de cette vie où elle se limitait, au risque d'étouffer les plus nobles aspirations du cœur humain vers l'infini. Elle se trouvait surtout foncièrement viciée par l'orgueil et l'égoïsme. Leur idéal philosophique en effet était un *idéal d'aristocrate*, à l'usage d'un petit nombre de penseurs, qui se glorifiaient de n'être pas comme le reste des hommes, qu'ils méprisaient et dont ils n'avaient cure. Idéal d'ailleurs bien rarement atteint pour eux-mêmes ou atteint d'une manière si imparfaite et si instable ! Quant à l'amour du genre humain — malgré quelques belles phrases échappées çà et là à deux ou trois moralistes de génie — on peut dire que cette entité métaphysique n'a même pas été entrevue ni soupçonnée par aucun ascétisme

(1) Voir De Broglie, *Problèmes et conclusions de l'Histoire des Religions*, 2e édit. Paris, 1886, p. 249 et suiv.

laïque de l'antiquité. Jamais l'idée de fonder des œuvres de bienfaisance ne vint à l'esprit des meilleurs moralistes. Sénèque, lui-même, n'a su trouver à l'usage des malheureux de ce bas monde que la ressource suprême du *suicide* !

L'*ascétisme chrétien* est enfin venu renverser ces barrières de classes sociales fermées ou d'écoles. Il ne s'adresse plus seulement à des intelligences d'élite et de loisir. C'est à tous les hommes de bonne volonté qu'il a apporté, du ciel sur la terre, la bonne nouvelle de la vie spirituelle et de la paix intérieure — sans en excepter les pauvres et les petits de ce monde, puisqu'ils furent, au contraire, les premiers appelés avant les saints Rois Mages. Et c'est là le grand miracle donné par le Sauveur comme signe de sa mission divine : *Pauperes evangelizantur* (*Matt.*, XI, 5).

Oui, tous désormais, sans exception, sont appelés non seulement à la fuite du mal, et à la vertu strictement obligatoire, mais à la vertu parfaite, et à la sainteté, chacun selon la condition de son état. Tous sont appelés à vivre non seulement d'une vie terrestre, mais d'une vie divine, dès cette terre, en attendant la béatitude du ciel, où nous verrons Dieu face à face, comme Il se voit lui-même, et pas seulement dans le miroir énigmatique des concepts abstraits et des raisonnements qui, partant des effets créés, remontent logiquement jusqu'à leur Cause première et créatrice. Alors, en contemplant la beauté infinie de Dieu, nous L'aimerons de tout notre cœur et de toutes nos forces, et communierons sans fin à sa béatitude éternelle. Oui, c'est Dieu lui-même qui veut être notre vie et notre récompense : *Ego merces tua magna nimis* (*Gen.*, XV, 1), à la condition toutefois que nous aurons su nous y préparer dès ici-bas par une vie digne des enfants de Dieu — que nous sommes devenus par le saint baptême — et dans la mesure plus ou moins parfaite où nous aurons accepté librement cette vie nouvelle, triomphe de l'esprit sur la matière, du *nouvel homme* sur le *vieil homme*, c.-à-d. de la divine charité sur l'égoïsme naturel au cœur de l'homme.

Tel est le but sublime de l'ascétisme chrétien, infiniment relevé au-dessus de tous les ascétismes laïques, éclairés par

les lumières de la seule raison. Ce n'est pas que l'ascétisme chrétien rejette la raison, mais il l'élève au contraire et la purifie, en lui montrant un but encore plus haut et plus beau, et en lui procurant des moyens surnaturels pour l'atteindre. Pour nous, la raison, même éclairée par la foi, n'abdique pas ; elle continue à être reine, mais soumise, comme de droit, à la Raison de Dieu, dont le service vaut un royaume, *cui servire regnare est*. Raison et foi sont les deux rayons émanés du même Soleil de vérité : ils se renforcent, loin de s'opposer. La charité divine purifie et surélève nos affections naturelles bien loin de les étouffer jamais ; elle dilate le cœur humain jusqu'à lui faire embrasser l'univers entier.

Seuls les Apôtres et les Saints de l'Eglise, si bien dite catholique, ont compris le grand mot d'amour de l'humanité, et ont senti leur cœur battre pour elle ! Pour elle, ils ont donné leur vie et versé leur sang !

Telle est donc la fin surnaturelle et transcendante de l'ascétisme chrétien — la possession de Dieu même, par la divine charité, comme prix de notre victoire en cette vie. Nous l'avons très longuement exposée dans la *première partie* de cette étude. La *seconde* nous a fait faire plus ample connaissance avec tous les ennemis que nous avions à vaincre ici-bas. Ennemis au dedans de nous-mêmes : les trois concupiscences de la chair, de l'orgueil et des richesses. Ennemis au dehors dans les scandales du monde et les tentations du démon. La lutte est partout et notre vie entière n'est qu'un combat continu : *militia est vita hominis super terram* (*Job*, VII, 1). Au lieu de diviniser nos passions, comme les païens l'imaginèrent pour se dispenser de les combattre, nous avons compris qu'il nous faut lutter contre elles, par une lutte à la fois offensive et défensive, sans en épargner les plus subtiles que les moralistes de l'antiquité n'osèrent complètement réprouver, surtout l'incontinence, l'orgueil et le mépris égoïste de la foule des humains.

Et ce n'est pas seulement la raison ou la dignité morale qui nous ont conseillé leur mortification parfaite, c'est aussi — nous l'avons vu — l'enseignement le plus formel de Notre-

Seigneur qui en a fait la première condition pour devenir ses disciples : *Si quelqu'un veut venir avec moi, qu'il se renonce lui-même, qu'il porte sa croix et me suive* (*Matt.*, XVI, 24) et c'est aussi l'exemple que nous en ont laissé tous les Apôtres : *Je châtie mon corps*, avouait S. Paul, *et le réduis en servitude de peur qu'après avoir prêché aux autres la mortification, je ne me perde moi-même* (*I Cor.*, IX, 27). Ce qui distinguera l'ascète chrétien, ce n'est donc pas l'insensibilité chimérique des stoïciens, mais la croix volontairement imprimée sur tous ses sens et les parties les plus sensibles de tout son être. Il souffrira librement par amour de Dieu et des hommes pour Dieu : *amour et souffrance* seront les deux faces de la même médaille d'or de l'ascèse chrétienne.

Dans la *troisième partie*, nous avons longuement décrit tous les détails de l'armure nouvelle des chevaliers du Christ, qui doit les fortifier et les protéger dans les combats nouveaux. La *grâce* de Dieu, après avoir transfiguré la substance de leur âme pour en faire des enfants de Dieu, s'applique à revêtir chacune de leurs puissances des *vertus infuses*, théologales et morales, si militairement symbolisées par S. Paul : c'est « le bouclier de la foi, dit-il, la cuirasse de la charité, le casque de l'espérance, le glaive de la parole de Dieu, la ceinture de la justice et des vertus morales, la chaussure du zèle évangélique... » (*Eph.*, VI, 11-14 ; *I Thess.*, V, 2). En outre, pour diriger l'action dans la bataille, c'est l'*Esprit de Dieu* lui-même qui intervient, car « ceux-là seuls sont enfants de Dieu, qui sont portés par l'Esprit de Dieu », *Quicumque Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei* (*Rom.*, VIII, 14).

Or cet Esprit d'en-Haut, c'est la divine Charité, qui nous fait tout aimer en Dieu et pour Dieu, mais qui nous fait aimer surtout en Jésus-Christ l'image visible du Dieu invisible, et en sa divine personne, *sa Croix*, résumé de son amour. C'est la seule science dont S. Paul osait se glorifier : *Non judicavi me scire aliquid inter vos, nisi Jesum, et hunc crucifixum* (*I Cor.*, II, 2). Jésus a souffert par amour pour moi, semble-t-il dire, je veux aussi souffrir par amour pour lui ; Jésus a aimé la pauvreté, je veux l'aimer pour mieux lui ressembler... Voilà

la force nouvelle, divinement infuse au cœur de l'homme, qui seule peut expliquer toutes les victoires des saints qui ont conquis et transfiguré le monde !

Revêtu d'une telle puissance surnaturelle, intérieure et extérieure, on comprend désormais que S. Paul — et tout bon chrétien à son exemple — puisse affirmer hardiment qu'il peut tout par la grâce de Dieu, *Omnia possum in eo qui me confortat* (*Philip.*, IV, 13) ; et qu'il ose, dans un élan sublime, défier tous les éléments conjurés du ciel et de la terre de le séparer jamais de la charité du Christ, *Quis me separabit a charitate Christi* ?... (*Rom.*, VIII, 35).

Après avoir ainsi reconnu l'ennemi et passé en revue toutes les armes surnaturelles nouvellement mises à notre disposition pour le combattre — il nous restait, dans une *quatrième et cinquième partie*, à exposer « la théorie » de chacun de nos exercices spirituels, nous préparant à la lutte, ainsi que leur application pratique aux trois stades des commençants, des avancés et des parfaits dans les voies de la perfection chrétienne.

Tout ce prodigieux mécanisme a pu paraître un peu compliqué : il l'est en effet, si l'on examine dans ses moindres détails chacun de ses rouages. De même, le jeu de tous les instruments de musique apparaît singulièrement compliqué, lorsqu'il est analysé méthodiquement, en présence d'un débutant, mais avec un peu d'exercice et d'habitude, il devient d'une facilité qui nous surprend et nous charme.

L'expérience des siècles a montré qu'il en était ainsi pour cet ensemble d'exercices spirituels où l'oraison et l'examen de conscience sont les pièces maîtresses pour actionner et féconder tous les autres moyens. Non seulement une telle discipline devient rapidement facile et aisée, mais c'est elle qui *s'adapte* le mieux à tous nos besoins dans les conditions les plus variées de la vie laïque ou religieuse, et fait arriver le plus sûrement à la conquête de soi, à la maîtrise de la volonté et des sens, à la purification complète de l'âme, à la paix du cœur et à la communion de plus en plus parfaite à la

charité divine par l'imitation de Jésus-Christ. Tous nos saints, sans exception, ont été de grands ascètes.

En même temps, l'expérience des siècles a démontré la bienfaisance et la *fécondité sociale* de l'ascétisme chrétien.

Les ascètes chrétiens se sont toujours dévoués aux œuvres d'assistance temporelles et spirituelles, et la plupart d'entre elles ont été fondées par eux ou sous leur inspiration. Ils ont fait l'aumône, soigné les malades, donné l'hospitalité, assisté et racheté les prisonniers, évangélisé les pauvres. Ils ont encore mieux fait : en relevant la dignité du travail manuel par leur enseignement et leurs exemples, à la suite de leur divin Maître, qui fut le divin Ouvrier, ils préparèrent l'abolition progressive de l'esclavage, cette plaie sociale et cette honte de l'humanité déchue, et inaugurèrent les temps nouveaux de la civilisation chrétienne.

Bien plus, par l'ascendant de leur autorité morale et la fermeté de leur parole apostolique, ils réprimèrent les scandales publics, et donnèrent les plus salutaires leçons, souvent obéies, aux riches et aux pauvres, et jusqu'aux princes de la cour et aux rois sur leurs trônes. Voilà ce qu'il serait facile de montrer, l'histoire à la main.

Et la vertu merveilleuse de cette sève ascétique est loin d'être épuisée. *De nos jours*, nous voyons encore les Chartreuses et les Trappes se peupler d'hommes avides de pénitence et d'expiation, renouvelant les exploits des anciens solitaires des déserts de la Thébaïde ou de la Palestine. Nous voyons les Carmels remplis d'âmes innocentes, victimes expiatoires pour les crimes de leurs frères — en vertu du grand dogme de solidarité de la communion des saints. L'austère beauté de leur héroïque dévouement continue à émouvoir jusqu'aux larmes les cœurs les plus endurcis. Et jusqu'au sein du monde, dans les palais comme dans les chaumières, nous avons connu des pénitents secrets, armés du cilice ou revêtus de l'armure des forts, qui se vouent aux œuvres les plus humbles de la charité.

Aujourd'hui, comme autrefois, ce sont les ascètes chrétiens qui sont le sel de la terre et en empêchent la totale corruption.

Leur doctrine est donc une doctrine de vie sociale autant qu'individuelle.

*
* *

En terminant, si nous pouvions résumer d'un seul mot l'ensemble et les détails de l'ascétisme chrétien, nous dirions que sa caractéristique essentielle est d'être un ensemble méthodique d'*efforts personnels*, *aidés de la grâce de Dieu*, pour assurer le triomphe complet de l'esprit sur la chair, de « l'homme nouveau » sur « le vieil homme ».

Sans la grâce de Dieu, nous ne pourrions rien ; mais sans l'effort personnel nous ne pourrions pas davantage, car Dieu ne veut ni ne peut nous sauver sans nous, ni nous rendre parfaits sans notre concours. Et c'est justice : *Aide-toi et le Ciel t'aidera* ! Même les vertus dites *passives*, telles que l'humilité et l'obéissance, exigent un effort soutenu et généreux pour réprimer ou comprimer les tendances contraires de la nature. En sorte qu'il n'y a pas de vertu vraiment passive.

L'ascétisme chrétien est donc essentiellement actif, et la passivité, en ascétique, serait un contre-sens et un non-sens. Aussi l'Eglise, vigilante gardienne de la vérité, a-t-elle condamné constamment toutes les formes, sans cesse renaissantes, de ce quiétisme, passif et paresseux, qui redoute l'action — sous mille prétextes — et voudrait remplacer l'effort, toujours gênant, laborieux et parfois douloureux, par quelque « *moyen court* » ou « *simplifié* », tel que, par exemple, la seule vertu d'abandon passif entre les mains de Dieu. Certes, l'abandon à Dieu est une vertu très excellente, mais insuffisante, qui ne peut remplacer les autres vertus, soit théologales soit morales, et qui a besoin elle-même d'être tempérée pour ne jamais dégénérer en une sorte d'annihilation du moi, qui nous rendrait indifférents à tout, même à notre salut et à notre damnation. L'obligation de l'espérance, en effet, tant que nous sommes sur cette terre, n'est pas moins impérieuse que celle de la foi ou de la charité ; et la gloire de Dieu, non moins que sa

bonté, nous impose le souci de notre perfection et de notre bonheur éternel, car Dieu trouve précisément sa gloire à faire des heureux et des saints et nous impose de l'y aider par notre coopération.

Concluons que les voies de la perfection chrétienne sont essentiellement actives — ou du moins ses *voies ordinaires*. Y a-t-il aussi, à côté ou au-dessus d'elles, des voies *extraordinaires*, où Dieu appellerait certaines âmes — miséricordieusement — pour les aider à atteindre le même but par des chemins « raccourcis » ? Y a-t-il des voies vraiment passives, où s'introduisent et s'entremêlent des éléments nouveaux, des états entièrement passifs, où « *c'est Dieu qui fait tout* », comme dit Se Thérèse, en « ne demandant que notre acquiescement » ? — Si de telles voies existaient, il est clair que les règles de conduite et de direction en seraient bien différentes. Nous aborderions alors une science nouvelle, tributaire sans doute de l'ascétique, comme celle-ci est tributaire de la théologie morale et dogmatique —, mais qui aurait en outre des principes propres, et des conclusions propres, pour s'adapter à des faits nouveaux.

C'est là le grand problème, déjà entrevu plusieurs fois au cours de cette étude, et que nous étudions dans le volume suivant sur la Théologie mystique.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

Abandon (Saint), 428, 432, 450.
Accessible à tous (Perfection), 1, 91-97.
Acquise (Contemplation), 291-293, 298-302, 428-434.
Action de grâces, 356-358.
Actives et passives (Voies), 3-6, 429-430.
Adoption divine, 263.
Adoration (1er point de l'oraison), 303-304.
Affective (Oraison), 291-302.
Ame, divers sens de ce mot, 41.
Ambition spirituelle, 435-439.
Amour de Dieu (Voir *Charité*).
Amour du prochain, 243-244.
Amour et sacrifice, 189-192.
Anges (Saints), 378.
Angelus, 377.
Appel universel à la perfection, 1, 91-97.
Apostolat, 243.
Aridités, 311-312.
Armature invincible, 193, 237-239.
Ascétisme païen et chrétien, 443-451.
Ascétique (Théologie) : notion générale, 2 ; sa place, 3 ; Ascétique et mystique, dualité des voies, 3 ; actives et passives, 4 ; méthodes différentes, 6 ; principes différents, 7 ; lien de l'ascétique à la mystique, 8 ; son excellence, 9 ; nécessité pour le prêtre, 10 ; utilité pour les fidèles, 11 ; sources, 12-15 ; notre division, 15-16.
Attention (sur soi), 336.
Auteurs spirituels, 365.
Avarice, 158-171 ; 160.
Avarice spirituelle, 419.
Béatitudes, 240-242.
Beauté spirituelle, 312.
Biens inutiles et superflus, 66.
Bifurcation (Voir *Dualité* des voies).
Bonheur et perfection, 69-73.
But (le) à atteindre, 31-109.
Canaux de la grâce, 260-285.
Capitaux (péchés) spirituels, 417-427.
Caractères (Voir *Tempéraments*).
Chair (la) ou le vieil homme, 124-126, 445.
Charismes (Grâces gratuites), 246-247, 256, 439.
Charité (la), pur amour, essence de la perfection, 50-55 ; et de la sainteté, 214 ; il éclaire, 62 ; ses quatre degrés, 83-86 ; exagérations, 86-90 ; son siège, 211 ; sa beauté et sa grandeur, 212 ; union indissoluble, 214 ; oraison d'union, 428-431, 431-434.
Chemin de la croix, 370.
Cœur (Sacré), 371.
Colère spirituelle, 422.
Colloques de l'âme avec Dieu, 255-257.

Commençants, progressants et parfaits, 394-397.
Communion des Saints, 265-380.
Communion (2e point de l'oraison), 304.
Communion (Sainte), 350 ; sa fréquence, 350-354 ; méthodes, 354-358.
Concours divin, 195, 196, 193 note.
Concupiscence, 123-192 : notion, 123 ; division, 126.
Conduite du St-Esprit, 249-259.
Confession progressive, 343 ; se connaître, 344 ; se faire connaître, 345 ; se guérir, 347.
Connaissance de Dieu, ses deux modes, 198 ; et de soi-même, 313-342.
Congrès carmélitain, 4, 7.
Conscience (examen), 313-342.
Consolations spirituelles, 38.
Contemplation ordinaire, 429-431.
Contemplative (Vie), 244 ; ou active, 243.
Continence, 219.
Contrition, 281.
Cœur Sacré de Jésus, 371.
Crainte de Dieu, 416.
Crainte (Don de), 223-225.
Corps mystique, 260-267.
Croix (Dévotion), 370.
Culte (3 espèces), 377.
Découragement, 406-408, 441.
Défaut dominant, 319-327, 404.
Déification, 47, 48, 55, 200.
Degrés de perfection, 76-86.
Démon (L'empire du), 181-192 ; son existence, 181 ; ses limites, 181 ; obsession, 182 ; possession, 183 ; suggestions, 184-186 ; discernement des esprits, 186 ; remèdes, 187, 439-441.
Désespoir, 280, 441.
Désirs de perfection, 398-401.
Désir inné de Dieu, 238.
Devoirs envers N.-S. (Nos), 267.
Dévot, 53.
Dévotions particulières, 368-381 ; envers l'Eglise, 368-369 ; envers N.-S., 370-374 ; la T. S. Vierge, 374-377 ; les saints, 377-380 ; les âmes du purgatoire, 380-381.
Directeur et Confesseur, 385.
Direction spirituelle, 7, 385-394, 395.
Discernement des esprits, 181-189, 439-441.
Dons du St-Esprit, 220-237 ; leur nature, 220-222 ; don de crainte, 223 ; de force, 225 ; de piété, 226 ; de conseil, 228 ; de science, 229 ; de sagesse, 231-234 ; d'intelligence, 234-237 ; distribution des dons, 242-249.
Douleur (Un sens à la), 73.
Dualité des voies, 3-9.
Ecoles de spiritualité, 17 ; pourquoi des écoles ? 18 ; leur prétendue opposition, 19 ; âge patristique, 20 ; moyen âge, 21 ; école bénédictine, 21 ; dominicaine, 22 ; franciscaine, 22 ; de S. Victor, 23 ; allemande, 23 ; flamande, 24 ; carthusienne, 24 ; écoles modernes, 24 ; ignatienne, 26 ; Thérésienne, 26 ; Salésienne, 26 ; française, 27 ; Ligorienne, 28 ; diverses, 28.
Ecriture Sainte, 12-14.
Eglise (dévotion), 368.
Egoïsme, 67, 444.
Endurcissement final, 279.
Envie spirituelle, 425.
Espérance (Vertu), 209-210.
Esprit-Saint (Voir *Conduite du*),
Etapes de la perfection (trois), 76-90, 395-441.

Eucharistie, 372.
Examen de conscience, 313-342 ; sa nécessité, 314-316 ; difficultés, 316-319 ; son objet, 318 ; défaut dominant, 319 ; sa genèse, 320 ; tempéraments, 321-326 ; habitudes, 326 ; hérédité, 327 ; attraits dominants pour le bien, 328-331 ; méthodes d'examen, 332-341 ; abrégé, 341-342.
Exercices spirituels, 288-394.
Familiarité avec Dieu, 255-257.
Ferme propos, 282.
Ferveur, 53.
Fête-Dieu, 373.
Foi (Vertu), 207-209.
Force, vertu, 219 ; don, 225.
Formalisme vide, 33.
Fruits du St-Esprit, 239-242.
Gourmandise spirituelle, 423.
Goûts divins, 69-75.
Grâce de Dieu, 194.
Grâce actuelle, 195 ; sa nature, 195 ; sa nécessité, 196.
Grâce habituelle, 199 ; ses qualités essentielles, 199-204 ; sa définition, 204 ; perte de la grâce, 277-279 ; son recouvrement, 280.
Grâce sacramentelle, 273-274.
Grâces « gratuites », 246-249.
Habitation du St-Esprit (Voir *Conduite*).
Habitudes, 326-327.
Héroïque (Force), 258.
Histoire de la spiritualité, 17-29.
Homme-Dieu, 47.
Homme déchu, 125-126.
Homme nouveau, 51, 445, 450.
Humanité de N.-S., 433.
Humilité, 434.
Illuminative (Voie), 80-82.
Imitation (L'), 11.
Immaculée Conception, 375.
Incorporation au Christ, 260-267.
Indifférence à tout, 82, 84, 428, 432, 450.
Infini (Tourment de l'), 42-44, 238.
Instincts divins, 220.
Intelligence (Vertu), 216 ; don, 234-237.
Jésus-Christ, 51, 260-267.
Joie de Dieu, 69.
Justice, 217-218.
« Laisser faire Dieu », 392-394.
Lecture spirituelle, 362 ; ses avantages, 362 ; sa méthode, 364-367.
Liberté de Dieu, 64-68.
Lumière, 411.
Lutte, 118-122, 147, 187, 404.
Luxure spirituelle, 420.
Mal moral, 57 ; physique, 58, 73.
Méditation, 290, 403 ; affective, 291, 414.
Mérite, pouvoir de mériter, 264.
Merveilleux, 35-38.
Messe (Sainte), 358 ; méthodes, 358-360.
Méthodes (Deux) de direction, 391-394.
Monde (Scandales du), 172-180 ; anathème de N.-S., 172-173 ; ses raisons, 174-177 ; trois remèdes, 178-179 ; aveu d'un grand savant, 179-180.
Mortification, 150-157, 403.
Moteur (Principe), 238.
Moyens de perfection, 287-394.
Mystique, prélude, 3-9, 248-249, 450-451.
Obstacles à vaincre, 111-192.
Oraison, 289-312 ; sa nature, 289 ; quatre espèces, 290-293 ; excellence, nécessité, 293-302 ; méthodes, 302-307 ; préparation, 307-308 ; prolongement, 308-310 ; sécheresses, 311-312 ; oraison des commençants, 402 ;

des progressants, 411 ; des parfaits, 428.
Organisme surnaturel (L'), 237-239.
Orgueil, 128-143 ; notion, 128-130 ; malice, 130-134 ; remèdes, 134-143.
Orgueil spirituel, 418.
Oubli de soi, 86-90.
Paix de l'âme, 71, 258.
Panthéistique (Rien de), 53-55.
Pape, 368.
Paresse spirituelle, 426.
Parfaits (Voie unitive), 428-441.
Passion (La), 370.
Passions, 124.
Passifs (Etats), 4, 5, 451.
Pater noster, 432.
Pauvreté (Sainte), 67.
Péché mortel, 277.
Péché véniel, 278.
Péchés capitaux, 418-427.
Pénitence, 281-285 ; sa nature, 281 ; sa nécessité, 283.
Perfection (La), fausses notions, 32 ; chez les incrédules, 32 ; chez les croyants, 33-39 ; sa vraie notion, 40-53 ; rien de panthéistique, 53-55 ; son excellence, 56-75 ; ses signes, 74-75 ; sa nécessité pour tous, 91-97 ; pour les religieux, 97-101 ; pour le clergé, 101-109.
Peur de Dieu (La), 223-225.
Piété (Don de), 226-228.
Plaies sacrées, 371.
Possession diabolique, 183, 439.
Présence de Dieu, 308-310.
Présomption, 405.
Prêtres, 101-109.
Prière en J.-C., 267-271, 399.
Progressants (Voie illuminative), 411-427.
Prudence, 217.
Puissance de Dieu, 57-61.
Purgative (Voie), 78-80.
Purgatoire, 380.
Quiétisme (Semi-), 8, 392.
Raccourcies (Voies), 248,430,451.
Raison et foi, 14.
Réflexion, 398.
Règle (La), son obligation, 99.
Règlement de vie, 382 ; son importance, 382 ; manière de l'observer, 383-384.
Religieux, 97-101.
Renoncement exagéré, 86-90.
Résolutions, 340.
Richesses (Amour des), 158-171 ; sa nature, 159-161 ; ses périls, 161-164 ; ses remèdes et préservatifs, 164-171.
Rosaire, 375.
Sacrements, 271-276 ; leur nature, 271 ; utilité, 272 ; efficacité, 273 ; nombre, 274 ; sacramentaux, 275 ; deux abus, 276.
Sacré-Cœur, 371.
Sacrifice, 189-192.
Saints, 378-380.
Sainteté (Voyez *Charité*), 214, 430.
Saint-Esprit (Conduite du), 249-259.
Salut, fin de l'homme, 31 ; on ne peut y renoncer, 88, 215.
Sang (Précieux), 372.
Science (Vertu), 216 ; don, 229.
Scrupules, 408-410.
Sécheresses, 311-312.
Secret de la direction, 385.
Sens extérieurs, 145.
Sensualité, 144-157 ; sa nature, 144-147 ; ses effets, 148-149 ; préservatifs, 150 ; remèdes, 150-153 ; mortification, 153-157.
Sept-Douleurs, 374.
Simplicité (oraison de), 291, 298-302, 305-307, 428-434.
Souffrance (Bonne), 58-60, 86.

Superstition, 34.
Surnaturel, relatif, absolu, 201, 202.
Tempéraments, 320 ; sanguin, 321 ; nerveux, 322 ; bilieux, 322 ; phlegmatique, 323 ; mélancolique, 324 ; musculaire, 324.
Tempérance, vertu, 219.
Tentation, 112-122 ; notion, 112-114 ; son utilité, 114-118 ; avant le combat, 118-119 ; pendant, 119-120 ; après, 121-122.
Théologie, 2, 3, 4.
Tiédeur, 278-280.
Touches divines, 4, 5.
Toussaint, 330.
Tradition, 14.
Trinité (Ste), 213.
Union avec Dieu, 44-49, 50-53 ; rien de panthéistique, 53-55 ; don d'union, 203 ; effet de la charité, 213 ; union indissoluble ? 214 ; on ne peut y renoncer, 215.
Vertus infuses, 204 ; aptitude ou facilité ? 203 ; théologales, 207 ; foi, 207 ; espérance, 209 ; charité, 210-216 ; vertus intellectuelles (intelligence, sagesse, science), 216 ; cardinales (prudence, justice, force, tempérance), 217 ; annexes, 218.
Vie active, 243-244 ; ses dons gratuits, 246-247.
Vie contemplative, 244-246 ; ses dons gratuits, 248-249.
Vie intérieure (Pratique de la), 249-259 ; vie de Dieu en nous, 260-267.
Virginité, 105.
Visite au S.-S., 360-361.
Vocation, 242-243.
Voie purgative, 78-80, 402-410.
Voie illuminative, 80-82, 411-427.
Voie unitive, 82-90 , 428-441.
Voies spirituelles, 76-90, 395-441.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES NOMS PROPRES

Aaron, 269.
Adam de Saint-Victor, 23.
Agnès de Langeac, 378.
Albert le Grand, 22.
Alès (R.-P. d'), 17.
Alexandre le Grand, 323.
Alexandre VIII, 351.
Alphonse de Liguori (S.), 28, 33, 84, 94, 96, 99, 349, 358,361, 365, 437.
Alphonse Rodriguez (S.), 26.
Alvarez de Paz, 26, 299.
Ambroise (S.), 20, 33.
Ampère, 180.
Ananie, 253, 386.
André (S.), 59, 226.
Angèle de Foligno (Se), 23.
Anne (Se), 91.
Anselme (S.), 21, 33.
Antoine (S.), 183, 332, 439.
Antoine du Saint-Esprit, 26.
Argentan (d'), 23, 75.
Aristote, 66, 123.
Athanase (S.), 20, 33, 164.
Augustin (S.), 20, 33, 42, 56, 60, 72, 76, 93, 132-134, 145, 167, 173, 199, 200, 213, 215, 238, 239, 271, 273, 297, 332, 347, 351, 364-366, 387, 441.
Bacuez, 109.
Bainvel, 372.
Baius, 197, 204.
Basile (S.), 20, 33, 164, 332, 363, 387, 422.
Baudrillart (Mgr.), 17.
Beaudenom, 28,339, 342,359,402
Bellarmin, 26.
Benoit (S.), 20, 33, 363.
Benoit XIV, 28, 49, 69, 292, 298, 385, 430, 436.
Berenger de Tours, 372.
Bernard (S.), 21, 33, 76, 135, 223, 332, 372, 379, 387, 398, 440.
Bernard (Claude) 192.
Bernardin de Sienne (S.), 379.
Bérulle (de), 19, 27.
Bichat, 191-192.
Billot (Cal), 220, 222.
Billuart, 211.
Blois (Louis de), 21, 366.
Bona (Cal), 21.
Bonaci, 96.
Bonaventure (S.), 23, 33, 76, 250, 295, 349, 372,
Bossuet, 28, 43, 55, 77, 96, 123, 124, 131, 145, 160-161, 291, 298, 308, 313, 365, 394, 429.
Bouchage, 28.
Boudinhon, 370.
Bouix, 18.
Bourdaloue, 26, 149.
Bourgoing, 27.
Brancati de Laurea, 23.
Brémond, 19, 310, 439.
Bretonvilliers (de), 27.
Bricitte (Se), 21.
Brillat-Savarin, 155.
Broglie (de), 444.
Brunetière, 97.
Bruno (S.), 24.
Brutus, 323.

Buffon, 255.
Cajetan, 94, 96.
Calvin, 204.
Cassien, 20, 363, 422.
Catherine de Bologne (Se), 23.
Catherine de Gênes (Se), 78.
Catherine de Sienne (Se), 22, 28, 59, 85, 386.
Charles Borromée (S.), 349, 373.
Chateaubriand, 43.
Chaugy (mère de), 27.
Chaumont, 27.
Clément (S.), 20.
Clément d'Alexandrie, 20,151.
Clément XI, 197.
Condren (de), 27.
Constantin, 91, 370.
Copernic, 19.
Coppée, 43, 60.
Cratès, 162.
Crépin (S.), 91.
Cromwel, 323.
Cyprien (S.), 20, 285.
Cyrille d'Alexandrie (S.), 20.
Cyrille de Jérusalem (S.), 20.
Daniel, 149, 401.
David, 12, 64, 278, 294, 416.
Denys (S.), 20, 22, 24, 76, 293, 429.
Denys le Chartreux, 24, 99, 292, 299.
Denzinger, 214.
Desurmont, 28.
Diogène Laerce, 313.
Dominique (S.), 22, 33, 376.
Dorothée (S.), 440.
Dubois, 101.
Du Pont, 26, 402.
Eckart, 23, 28, 54.
Edouard (S.), 91.
Elisabeth (Se), 375.
Emery, 27.
Ephrem (S.), 295.
Epictète, 332.
Eusèbe, 370.
Faber, 28, 154, 167.
Fénelon, 28, 77, 89, 298.
François d'Assise (S.), 22, 33, 61, 67, 70, 143, 167, 230.
François de Sales (S.), 25, 27, 33, 37, 39, 52, 76, 78, 83, 91, 95, 114, 117, 168, 191, 304, 310, 317, 321, 331, 355, 360, 365, 387-389, 422, 423.
François Xavier (S.), 33, 61, 164, 320.
Froget, 199, 239.
Galien, 320.
Galilée, 19.
Gardeil, 220, 239.
Gasquet (Cal), 21.
Gaudinez, 26.
Gautrelet, 97, 98.
Gay (Mgr), 28, 97, 365.
Geneviève (Se), 61.
Gerson, 7, 28, 108, 294, 379, 387.
Gertrude (Se), 372.
Gibbons (Cal), 28, 101.
Gontier, 109.
Gouraud (Mgr), 28.
Grégoire le Grand (S.), 20, 33, 67, 76, 243, 299, 315, 388.
Grégoire de Nazianze, 295.
Grégoire XIII, 197.
Grenade (Louis de), 22, 57, 62, 70, 402.
Grou, 26.
Guéranger, 21.
Gury, 345.
Hamon, 28, 402.
Henri IV, 321.
Hérode, 164.
Hippocrate, 320.
Honoré de Sainte-Marie, 26.
Hoornaert, 23, 26.
Hugo (Victor), 43.
Hugues de Saint-Victor, 23, 76.
Ignace de Loyola (S.), 19, 25, 26, 33, 76, 84, 191, 243, 287, 303, 305, 332, 336, 337, 341, 346, 349, 355, 364, 365.

Innocent VI, 371.
Innocent XI, 54, 76, 351, 388.
Innocent XII, 89, 298.
Isaie, 34, 271.
Jacques (S.), 190, 208, 300.
Jansénius, 204.
Janvier (P.), 22.
Jean (S.), 13, 45, 50, 62, 96, 190, 200, 203, 213, 278, 280, 400, 405, 409, 413.
Jean XXII, 54.
Jean Chrysostome (S.), 20, 33, 93, 117, 164, 174, 332, 422.
Jean Climaque (S.), 20, 310.
Jean de la Croix (S.), 4, 6, 26, 33, 86, 143, 236, 291, 292, 298, 305, 306, 386, 388, 389, 430, 436.
Jean Damascène (S.), 295.
Jean de Dieu (S.), 143.
Jean Eudes (S.), 27, 372.
Jean de Jésus-Marie, 26.
Jean de Saint-Thomas, 220, 222.
Jean-Baptiste (S.), 141-142, 164, 378, 386.
Jean-Baptiste de la Salle (S.), 27, 33.
Jean-Marie-Vianney (S.), 33, 61, 183, 440.
Jeanne d'Arc (Se), 329.
Jeanne de Chantal (Se), 27, 33, 84, 386.
Jérémie, 314.
Jérôme (S.), 102, 162, 202, 370, 386.
Job, 183, 380.
Joly (H.), 29, 365.
Joseph (S.), 91, 378, 379.
Joseph du Saint-Esprit, 26.
Joseph de Tremblay, 23.
Judde, 365.
Jules César, 323.
Julienne (Se), 373.
Kant, 81.
La Chétardie, 27.
Lacordaire, 37.
Lallemant, 26, 186, 187, 249, 259, 438.
Lamartine, 43, 72.
Lansperg, 24.
Lantages (de), 27.
Laurent Justinien (S.), 28, 422.
Le Doré (P.), 36, 120.
Le Gaudier, 26.
Lejeune (Mgr), 28.
Lelong (Mgr), 101.
Léon (S.), 20.
Léon XIII, 99, 102, 187, 378.
Lessius, 26, 54.
Letourneau, 17, 305, 365.
Libermann, 27.
Louis (S.), 91, 376.
Louis XI, 322.
Louis de Gonzague (S.), 36.
Louis Grignon de Montfort (Bx), 27.
Luc (S.), 165, 241, 350.
Ludolphe le Chartreux, 24.
Ludovic de Besse, 23.
Lugo (de), 101, 345.
Luther, 99, 204, 282.
Madeleine de Pazzi (Se), 86.
Mahomet, 323.
Mangenot, 17.
Manning, 28, 101.
Marc (S.), 165.
Marguerite-Marie (Se), 27, 372.
Marie (Sainte Vierge), 125, 152, 266, 267, 304, 341, 368, 374-377, 382.
Marie d'Agreda, 23.
Marie l'égyptienne (Se), 386.
Marie-Joseph (P.), 26, 301.
Marie-Madeleine (Se), 78, 245, 246, 345.
Martha, 332.
Marthe (Se), 91, 245-246.
Massoulié, 22.
Matthieu (S.), 165, 241.
Maumigny (de), 26.

Maurice (S.), 91.
Maxime (S.), 20.
Mazzella, 182.
Mechtilde de Hackeborn, 372.
Mechtilde de Magdebourg, 372.
Mercier (Cal), 28, 101.
Meynard, 22.
Mézard (P.), 376.
Michel-Ange, 374.
Migne, 23.
Mirabeau, 321.
Moise, 87, 386, 426.
Molina, 193.
Molinos, 54, 76, 214, 387, 388, 421.
Monsabré, 22.
Napoléon, 323.
Newman, 28, 196.
Novet, 26.
Olier, 27, 53, 101, 179, 365, 432.
Palatine (Princesse), 33.
Pascal, 232, 322.
Paul (S.), 1, 13, 18, 22, 37, 38, 45, 48, 50, 51, 53, 54, 59, 60, 64, 68, 69, 72, 78, 83, 86, 87, 92, 103, 105, 106, 115, 116, 119, 125, 131, 135, 136, 143-147, 158, 162, 168, 169, 178-180, 187, 189, 190, 192, 193, 199, 201, 203, 205, 206, 212-214, 222, 224, 226-228, 232, 239, 242, 243, 247, 251, 253, 255, 258, 260, 261, 263-266, 269, 270, 277, 284, 317, 341, 384, 386, 392, 399, 400, 414, 416-418, 432, 434, 439, 447, 448.
Paul ermite (S.), 386.
Paule (Se), 386.
Payot, 332.
Pélagie (Se), 78.
Perrone, 196.
Philippe de Néri (S.), 338.
Philippe de la Trinité, 26.
Pichery (Dom), 20.
Pie V, 197.
Pie X, 102, 349, 351-352.
Pierre (S.), 93, 125, 166, 187, 189, 200, 278, 284, 379, 405, 413.
Pierre (czar), 323.
Pierre d'Alcantara (S.), 23.
Pierre Lombard, 250.
Pilate, 130.
Pinamonti, 26.
Plutarque, 332.
Pontchat (de), 309.
Poulain, 26.
Pourrat, 17, 371.
Quatrefages (de), 42.
Quesnel, 197.
Racine, 317.
Raymond de Capoue, 386.
Raynaud, 104.
Renty (de), 310.
Ribet, 129.
Richard de Saint-Victor, 23, 76, 259.
Robespierre, 322.
Rodriguez, 26, 340, 365.
Roothaan, 305.
Rousseau (J.-J.), 322, 326, 365.
Rousselot (P.), 208.
Roussille (de), 309.
Rustique, 102.
Ruysbroeck, 23, 54.
Saint-Jure, 26, 315.
Salomon, 43, 278.
Sanchez, 96.
Satolli, 196.
Saudreau, 301.
Sauvé, 28.
Scaramelli, 26, 96, 365.
Scheuer (P.), 17.
Schram, 21, 94, 96, 388.
Scupoli, 28, 365.
Sébastien (S.), 91.
Ségur (Mgr de), 23, 368.
Sénèque, 332.
Sixte-Quint, 323.
Suarez, 26, 51, 76, 97, 107, 182, 345.

Succi, 36.
Surin, 26, 309, 310, 439.
Surius, 24.
Suso, 23.
Sylvia, 370.
Tanquerey, 17, 196, 199.
Tauler, 23, 302.
Terrien, 196, 199, 372.
Thalès, 313.
Thérèse (Se), 4, 5, 6, 8, 26, 33, 59, 69, 84, 86, 122, 224, 233-235, 245, 248, 249, 257, 292, 298, 303, 306, 311, 312, 314, 338, 356-357, 379, 386, 388-390, 409, 416, 422, 430, 433, 435, 436, 451.
Thiers, 73.
Thomas d'Aquin (S.), 12, 22, 33, 40, 41, 43, 44, 47-49, 51, 55, 57, 62, 64-66, 75, 76, 94, 96, 102, 104, 106, 108, 123, 193, 196, 197, 199, 204, 205, 211, 218, 219, 221, 222, 231-232, 236-237, 239-241, 243-246, 248, 263, 268, 277, 281, 293, 294, 298-301, 345, 373, 401, 422, 429.
Thomas de Jésus, 26, 365.
Thomas de Kempis, 24.
Thurston, 370.
Tibère, 322.
Tobie, 386.
Tronson, 27, 101.
Urbain IV, 373.
Urbain VIII, 197, 301.
Vacant, 17.
Vallgornera, 22, 243, 248.
Valuy, 97.
Verdun, 182
Vincent Ferrier (S.), 22, 386.
Vincent de Paul (S.), 27, 33, 164, 179.
Waffelaert, 23.
Wiclef, 99.
Zimmerman, 322.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

LETTRES D'APPROBATION V

PRÉFACE DE L'AUTEUR XI

AVIS DE SAINTE THÉRÈSE XIII

PRINCIPE DIRECTEUR DU CONGRÈS THÉRÉSIEN XV

I. — INTRODUCTION DOCTRINALE 1

L'appel universel à la Perfection (1). Notion générale de la Théologie ascétique (2). Sa place dans la Théologie (3). Division de la Théologie ascétique et mystique (3). Méthodes différentes (6). Principes différents (7). Lien de l'Ascétique et de la Mystique (8). Excellence (9). Nécessité pour le prêtre (10). Son utilité pour les fidèles (11). Ses sources (12). Division (15).

II. INTRODUCTION HISTORIQUE 17

L'histoire de la spiritualité chrétienne n'est pas encore écrite (17). Remarque préliminaire (18). Les prétendues oppositions d'école (19). Age patristique (20). Ecoles du Moyen Age (21). Ecole bénédictine (21). Ecole dominicaine (22). Ecole franciscaine (22). Ecole de S. Victor (23). Ecole allemande (23). Ecole flamande (24). Ecole Carthusienne (24). II. Ecoles modernes de spiritualité (24). Ecole Ignatienne (26). Ecole Thérésienne (26). Ecole Salésienne (26). Ecole française du XVIIe siècle (27). Ecole Ligorienne (28). En dehors de ces écoles (28).

PREMIÈRE PARTIE

Le but à atteindre : la Perfection.

PRÉLIMINAIRES. La Perfection chrétienne 31

CH. I. — *La Perfection. Ce qu'elle n'est pas : ses fausses notions* 32

ART. 1. *Fausses notions chez les incroyants* 32

C'est un état irréel et chimérique (32). Réel et maladif (32). Réfutation (33).

Art. 2. *Fausses notions chez les croyants* 33

Même ignorance religieuse sous d'autres formes : Formalisme étroit et vide (33). Formalisme superstitieux (34) qu'il faut combattre avec prudence (35). Sainteté confondue avec le merveilleux (35). Réservée aux Saints à miracle (37). A la dévotion sensible et aux consolations spirituelles (38). A chacun son libre idéal (39).

Ch. II. — *La perfection. Ce qu'elle est : sa vraie notion*. . . . 40

La perfection en général consiste à atteindre ce qui nous manque (40). Or quel est cet objet qui manque à notre vie spirituelle et religieuse ? (41-42). C'est le Vrai, le Bien, le Beau, l'Infini (42). Les aspirations infinies de l'âme humaine (43). Le froid raisonnement de S. Thomas (43). L'expérience intime (44). Nature de notre union avec Dieu (44). Cinq espèces d'unions (45). La plus parfaite se fait par la foi, l'espérance et la charité (47). Que dire de l'union mystique ou expérimentale ? (48-49).

Trois propositions résument cette doctrine :

1° La perfection de l'âme consiste essentiellement dans son union avec Dieu par la divine charité : vivre pour Dieu. L'âme se donnant à Dieu et par suite Dieu se donnant à l'âme par une amitié réciproque : c'est là tout le secret de la perfection chrétienne (50). — 2° A son tour la perfection de la charité consiste à vivre pour Dieu, en union au Christ Jésus, c'est-à-dire dans une parfaite conformité de nos pensées, de nos sentiments, de nos volontés avec les pensées, les sentiments, les volontés de Dieu ou de N.-S. Jésus-Christ qui est pour nous la plus parfaite image visible du Dieu invisible (52). — 3° La perfection subjective de nos facultés spirituelles consiste dans l'aisance et la facilité habituelle qu'elles éprouvent à agir en toute chose par la charité divine, en union au Christ-Jésus (52). Remarque. Cette union n'a rien de panthéistique (53).

Ch. III. — *L'excellence de la perfection chrétienne d'après ses effets dans une âme*. 56

Art. 1. Participation de l'âme à la *puissance* de Dieu. . . 57

Puissance dominatrice 1° sur le mal *moral* (57) ; sur le mal *physique* (58) ; sur les puissances de la nature et les démons (60).

Art. 2. Participation aux *lumières* de Dieu 61

Lumières vraiment surnaturelles qui manquent aux autres

hommes (61) ; allumées par la divine charité (62) et les dons du Saint-Esprit (63).

Art. 3. Participation à la *liberté* souveraine de Dieu . . . 63

Délivrance du mal et du péché (64). Délivrance de tout assujétissement aux biens inutiles et superflus (66). Délivrance de nous-mêmes ou du joug de l'égoïsme (67). Délivrance progressive de la prison du corps (68).

Art. 4. *Participation à la joie de Dieu* 69

« Un saint triste serait un triste saint ». Deux raisons : l'une *à priori* (69), l'autre d'expérience (70).

Art. 5. *Participation à la paix divine* 71

Caractère inimitable de cette paix (71). Sa raison d'être (72). Elle a donné un sens à la douleur en la rendant bonne et féconde (73).

Art. 6. *Coroll. Les signes de la Perfection chrétienne*. . . . 74

Cinq signes révélateurs de la vie divine en nos âmes (74).

Ch. IV. — *Les trois étapes de la Perfection chrétienne* 76

Les commençants, les progressants et les parfaits (76). Trois directions différentes et progressives (77).

Art. 1. *La voie purgative* 78

L'âme commence à lutter contre l'esclavage du péché mortel (78), puis du péché véniel (79).

Art. 2. *La voie illuminative* 80

Une fois délivrée du mal, au moins comme habitude, l'âme s'applique à la pratique du bien, à la lumière des leçons et des exemples de N.-S. (80). Champ immense : que choisir ? (81).

Art. 3. *La voie unitive ou l'amour pur* 82

L'amour pur n'est-il pas un précepte et le premier de tous ? (82). Quatre degrés (83). Le premier degré (83). Le second (84). Le troisième (84). Le quatrième (85). Premier corollaire contre certaines exagérations (86). Deuxième corollaire (88). Résumé de toute cette doctrine (88).

Ch. V. — *Nécessité relative de tendre à la perfection* 91

Art. 1. *Nécessité pour les fidèles en général* 91

Sa haute convenance (91). Raison théologique (92). Enseignement de N.-S. et des apôtres (92). Les Pères de l'Eglise (93). Objection : les conseils seraient donc obligatoires ? (94). Obligation indirecte (94). Sa nature (95).

Art. 2. *Nécessité pour les Religieux* 97

Vœux simples ou solennels (97). *Etat de perfection* (98). Erreur des Protestants et de l'Américanisme (99). L'obligation de la règle (100).

Art. 3. *Nécessité pour le clergé séculier* 101

Obligation générale (101). Prouvée par l'Ecriture (102), la tradition (103), la raison (104). Obligation pour les évêques (107), pour les prêtres (108), pour les ministres inférieurs (109).

DEUXIÈME PARTIE

Les obstacles à vaincre.

Nous les trouvons en nous-mêmes : *orgueil, sensualité, amour des richesses*, puis autour de nous : les entraînements du *monde* et du *démon*. Deux préambules sur la *tentation* et sur la *concupiscence* en général.

Ch. I. — *De la Tentation* 112

Sa nature, son utilité, la manière de s'y comporter avant, pendant et après (112).

I. *Notion générale.* Trois étapes : connaissance, délectation, consentement (112). L'ignorance, la concupiscence, la crainte et la violence diminuent ou suppriment la culpabilité (113). Importance de ces distinctions (114). — II. *Utilité* de la tentation (114). Nécessaire au développement de la vertu (115). — III. *Préparation au combat* (118). Vigilance et prière (118). — IV. *Pendant la tentation* (119). Trois conseils (120). — V. *Après la tentation* (121). Trois hypothèses (122).

Ch. II. — *La concupiscence en général* 123

Cause immédiate de la tentation (123). Sa définition (123). Division classique des passions (124). Elles sont un don de Dieu vicié par le péché originel (124). Triste état de l'homme déchu (125). Incliné au mal, détourné du bien (126). La triple concupiscence (126).

Ch. III. — *L'orgueil. Concupiscence de l'esprit* 128

Notion de l'orgueil, sa malice, ses remèdes.

Art. 1. *Notion de l'orgueil* 128

Le mot et la chose (128). Orgueil parfait, imparfait (129). Définition et tableau (129).

Art. 2. *La malice de l'orgueil* 130

I. L'orgueil est un péché contre la vérité (130). — II. Il est

le plus grand obstacle à la vie chrétienne et à la perfection (131). — III. Il est la source cachée de tous les péchés (132).

ART. 3. *Les remèdes de l'orgueil* 134

Remèdes pour l'esprit et pour la volonté (134). — I. Réforme des jugements (135). Il y a un amour raisonnable de sa propre excellence (135). Un autre qui ne l'est pas (136). — II. La réforme de la volonté (141). L'humilité négative et ses trois degrés (141). L'humilité positive et ses trois degrés (142).

CH. IV. — *De la concupiscence des sens ou sensualité* 144

Après la révolte de l'esprit contre Dieu, la révolte de la chair contre l'esprit (144). Etudions sa nature, ses effets, ses remèdes, en insistant sur la mortification (144).

ART. 1. *Sa nature*. 144

Le mal peut pénétrer par tous les sens externes et internes (144). Il y a des plaisirs légitimes (146). Lutte poignante de l'esprit contre la chair (147).

ART. 2. — *Ses effets*. 148

Effets bien différents suivant les degrés de générosité ou de lâcheté dans la lutte (148). Quel est le plus grand des deux péchés contre l'esprit ou contre la chair ? (149).

ART. 3. *Les préservatifs et les remèdes*. 150

I. Préservatifs : cultiver l'esprit pour affaiblir la chair (150). — II. Remède double. S'abstenir des plaisirs même permis, *abstine* (150). Souffrir volontairement, *sustine* (151). Devise des stoïciens transfigurée par l'amour de la croix (152).

ART. 4. *La mortification chrétienne* 153

I. Peut-on se contenter des mortifications de l'esprit sans celles du corps ? (153). — II. Peut-on se contenter des croix providentielles sans en ajouter de volontaires ? (154). Classification des mortifications extérieures et intérieures (155). Exagérations jansénistes (157).

CH. V. — *L'amour désordonné des richesses* 158

Sa nature, les périls où il nous expose, ses remèdes (158).

ART. 1. *Sa nature*. 158

Les richesses ne sont pas mauvaises en elles-mêmes (158). Leur abus cause un triple désordre (159). Aliment de l'orgueil (159), de la sensualité (159), de l'avarice (160). De ces trois abus, quel est le plus déraisonnable ? (161).

ART. 2. *Ses périls*. 161

On les ramène à trois 161). Tentation perpétuelle d'orgueil, de sensualité ou d'avarice (161). Le cœur est partagé entre deux amours : Dieu et l'argent (162). On ne peut servir deux maîtres (163).

Art. 3. *Ses remèdes et ses préservatifs* 164

Le grand remède : dépouillement effectif (164). L'esprit de pauvreté, ses trois degrés (167). Trois moyens de préservation (169).

Ch. VI. — *Les scandales du monde*. 172

Ce monde a été maudit par N.-S. à cause de ses scandales (172). — I. Gravité de cet anathème répété par tous nos saints Livres (172). — II. Raisons profondes de cet anathème (174). Triple opposition du monde et de l'évangile (175). — III. Remèdes contre les scandales du monde (178). En sortant du monde et sans en sortir (178). Beau commentaire de la maxime de S. Paul par un grand savant chrétien.

Ch. VII. — *L'empire du démon*. 181

Son existence est un fait (181). Les limites de sa puissance (181). L'obsession (182). La possession (183). Sa puissance ordinaire et directe (183). Suggestions indirectes (184). Six artifices principaux (184). Règles pour le discernement des esprits (186). Remèdes à opposer (187). Remèdes préventifs : vigilance et prière (187). L'armature complète du chrétien dans la lutte contre Satan (187).

Ch. VIII. — *Conclusion de cette 2e partie : Amour et Sacrifice*. . 189

Deux faces de la même médaille (189). Pas d'amour vrai sans sacrifice de soi-même (190). C'est la mort qui conduit à la vie (191). Loi de la nature comme de la grâce (Bichat, Claude Bernard) (192). Se défier des « moyens courts » et des vies intérieures « simplifiées » d'où le sacrifice est absent (192).

TROISIÈME PARTIE

Les secours surnaturels : La grâce de Dieu.

L'armature invincible de la grâce de Dieu (193). Plan de cette 3e partie (194). — I. L'organisme surnaturel de la grâce. — II. Les canaux de la grâce. — III. Le retour de la grâce perdue (194).

Ch. I. — *La grâce de Dieu* 195

Ce secours de Dieu revêt des formes multiples (195).

ART. 1. *La grâce actuelle* 195

Sa définition (195). Grâce prévenante, adjuvante ou coopérante avec nous, opérant seule (196). Sa nécessité (196). Exagérations de Baius (197). Ordre naturel, surnaturel (198).

ART. 2. *La grâce habituelle ou sanctifiante*. 199

Ses caractères essentiels (199). Sa définition (204).

ART. 3. *Les vertus infuses* 204

Leur nature (204). Leur description (207). Vertu de foi (207) ; d'espérance (209) ; de charité (210). Vertus intellectuelles d'intelligence, de sagesse et de science (216). Vertus cardinales de prudence, de justice, de force, de tempérance (217). Vertus annexes (218).

ART. 4. *Les dons du Saint-Esprit* 220

Ce sont des instincts surnaturels (220). Leur définition (222). — I. Le don de crainte (223) ; — II. Don de force (225) ; — III. Don de piété (226) ; — IV. Don de conseil (228) ; — V. Don de science (229) ; VI. Don de sagesse (231) ; — VII. Don d'intelligence (234). Coup d'œil d'ensemble (237).

ART. 5. *Les Fruits du Saint-Esprit et les Béatitudes*. . . . 239

Douze fruits, énumérés par S. Paul (239) ; les huit béatitudes (240).

ART. 6. *La distribution des dons. Vie active et vie contemplative*. 242

Deux types généraux (242) ; sa raison d'être (242). — I. La vie active (243). — II. La vie contemplative (244). — III. Grâces gratuites de la vie active (246). — IV. Grâces gratuites de la vie contemplative (248).

ART. 7. *De la conduite du Saint-Esprit* 249

La pratique de la vie intérieure (249). Cinq objections contre cette pratique (249). Première objection (250) Deuxième (251). Troisième (251). Quatrième (252). Cinquième (253). Equivoque sur les « colloques » de l'âme avec Dieu (255). Salutaires effets de cette pratique bien comprise (257).

CH. II. — *Les canaux de la grâce de Dieu* 258

La prière et les sacrements, qui tirent leur valeur de notre incorporation au Christ (258).

ART. 1. *Notre incorporation au Christ* 258

I. Vérité fondamentale : le Christ est la tête et nous sommes les membres (258). — II. Graves conséquences : nous

sommes les collaborateurs du Christ (263) ; nous avons acquis le pouvoir de mériter (264) ; la communion des saints (265) ; nos devoirs envers Notre-Seigneur (267).

ART. 2. *La Prière en Jésus-Christ* 267

Sa nature et son efficacité (267) ; naturelle et surnaturelle (268). La prière au nom de N.-S. Jésus-Christ et par ses mérites (269). Promesse formelle de sa toute-puissance (270).

ART. 3. *Les Sacrements de l'Eglise*. 271

Canaux extérieurs et sensibles (271). Leur utilité (272). Efficacité *ex opere operato*, erreur des Calvinistes (273). Leur nombre (274). Les sacramentaux (275). Deux abus (276).

CH. III. — *Le retour à la grâce* 277

La perte de la grâce et son recouvrement par la pénitence (277).

ART. 1. *La perte de la grâce*. 277

Le péché mortel détruit la grâce sanctifiante et tout l'organisme surnaturel (277). Vérité de foi, expliquée par S. Thomas (277). Indirectement la tiédeur peut conduire au péché mortel (278). Triple malice du péché véniel (278).

ART. 2. *Le recouvrement de la grâce par la pénitence*. . . . 280

Ne jamais désespérer (280). Nature de la vertu de pénitence (281) et des cinq éléments essentiels qui la constituent (281). Sa nécessité pour le salut (283).

QUATRIÈME PARTIE

Les moyens généraux de Perfection ou les Exercices spirituels.

Les moyens généraux pour arriver à la perfection sont des *exercices* de notre activité spirituelle, et c'est par là que l'*ascétisme* contraste avec la passivité *mystique* (287). Parlons d'abord, des exercices purement intérieurs, comme l'oraison et l'examen de conscience (288).

CH. I. — *L'oraison mentale*. 289

Sa notion, ses espèces, son excellence, sa nécessité, sa préparation et son prolongement ; les difficultés qu'on y rencontre.

ART. 1. *Nature de l'oraison mentale. Ses espèces* 289

Etymologie. Définition (289). Quatre modes (290) : 1. prière

vocale ; 2. méditation ; 3. oraison affective ; 4. oraison de simplicité (291). Différence radicale avec l'oraison passive ou mystique (292).

ART. 2. *Excellence et nécessité de l'oraison*. 293

Pratique habituelle de tous les saints (293). Explication de S. Thomas (294). Sa nécessité n'est pas la même pour tous (296), ni pour ses quatre modes (296). Oraison de simplicité pas nécessaire (298). Première preuve (299). Seconde (299). Graves exagérations (300).

ART. 3. *Les méthodes d'oraison* 302

Méthodes pour les trois premiers modes d'oraison (302). Méthode de S. Sulpice (303). Celles du Carmel et de S. Ignace (305). Pas de méthodes pour l'oraison de simplicité (305). Mais trois conseils importants (305).

ART. 4. *Préparation et prolongement de l'oraison*. . . . 307

Préparation prochaine (307). Préparation éloignée (307). Prolongation tout le reste du jour (308). Curieuse lettre du P. Surin (309). Exagération inutile (310).

ART. 5. *Les sécheresses et aridités dans l'oraison* 311

Un des plus grands écueils (311). Epreuve douloureuse mais très utile (311). Sages conseils de Ste Thérèse (312). Oraison de Ste Chantal (312).

CH. II. — *L'Examen de conscience*. 313

Place de ce sujet (313). Sa division (314). Nécessité de cet examen, ses difficultés, les objets à examiner, les méthodes de cette recherche (314).

ART. 1. *Nécessité de l'examen de conscience* 314

L'irréflexion est pire que la malice (314). Trois raisons prouvent cette nécessité (315).

ART. 2. *Difficultés de l'examen de conscience*. 316

Trois difficultés communes à tous (316). 1. La réflexion sur soi est un effort pénible. 2. L'analyse de soi est d'une très grande complexité. 3. Nos illusions secrètes (317). Difficultés spéciales aux débutants et aux plus avancés (318).

ART. 3. *Les objets de l'examen de conscience* 318

Examen particulier visant à la perfection (318). I. Quel est notre défaut dominant ? (319). — II. Sa genèse : *a*) Tempéraments : 1. sanguin (321) ; 2. nerveux (322) ; 3. bilieux (322) ; 4. phlegmatique (323) ; 5. mélancolique (324) ; 6. musculaire

(324). *b*) Habitudes (326). *c*) Hérédité (327). — III. Quels sont nos attraits dominants pour le bien ? (328). Les attraits divins ? (330).

Art. 4. *Les méthodes de l'examen de conscience*. 332

Les moralistes païens (322). Méthode de S. Ignace (332). Son examen de prévoyance (333). Les quatre actes qui le composent (334). L'examen proprement dit (337). Deux préambules et cinq points : 1. action de grâce ; 2. prière ; 3. recherche ; 4. contrition ; 5. ferme propos (337). Abrégé de cette méthode (341).

Ch. III. — *La confession fréquente et progressive* 343

Se connaître, se faire connaître, se guérir (343).

Art. 1. *Se connaître*. 344

C'est le premier effet de l'examen de conscience dont on vient de traiter (344).

Art. 2. *Se faire connaître* 345

Sans cette communication le confesseur ne pourrait être ni juge, ni médecin (345). Méthode progressive de S. Ignace (346).

Art. 3. *Se guérir de son mal* 347

Le directeur est médecin. Le pardon sans le remède pourrait être un danger (347). Ce pardon est si facile à obtenir ! (348). Ajouter à la pénitence sacramentelle des pénitences volontaires (349). Fréquence des confessions (349).

Ch. IV. — *La communion fréquente, la sainte messe, la visite au S.-Sacrement*. 350

Après le pardon à l'enfant prodigue, le Père fit un grand festin (350).

Art. 1. *La sainte Communion* 350

I. Sa fréquence (350). Rappel des principes par Pie X (351). L'état de grâce ne suffit pas (352). Il faut y ajouter une « volonté droite » (353). — II. Ses méthodes (354). Préparation (354) ; communion (356) ; action de grâces (356).

Art. 2. *La Sainte Messe*. 358

Méthodes variées pour bien l'entendre (358).

Art. 3. *La visite au Saint-Sacrement*. 360

Haute convenance de cette visite (360). Sa place, à la fin du jour (361). Ses méthodes (361). Sa durée (361).

Ch. V. — *La Lecture spirituelle* 362
Ses avantages et sa méthode (362).

Art. 1. *Ses avantages* 362
Le livre complète et au besoin remplace le maître (362). Le saint office de lecteur (363). Le bon livre est un prédicateur incomparable (363). Ses merveilleuses conversions (364).

Art. 2. *Sa méthode* 364
Bien choisir son livre et le bien lire (364).

Ch. VI. — *Les dévotions particulières* 368
Envers l'Eglise, envers Notre-Seigneur, envers la Ste Vierge et les Saints, et en faveur des âmes du purgatoire (368).

Art. 1. *Dévotion envers l'Eglise* 368
Dévotion au Pape (368). Amour de notre clocher et de son église (369). Œuvres paroissiales (369).

Art. 2. *Dévotion envers Notre-Seigneur* 370
I. La Passion et le Chemin de Croix (370). — II. Le Sacré-Cœur perforé par la lance (371). Les cinq plaies et le précieux Sang (372). — III. L'Eucharistie (372). Fête-Dieu (373).

Art. 3. *Dévotion envers la T. Sainte Vierge* 374
I. Compassion ou les Sept Douleurs (374). Nativité, Purification, Annonciation, Assomption, Immaculée Conception (375). — II. Le Rosaire (375). — III. L'Angelus (377).

Art. 4. *La dévotion aux Saints* 377
I. Saints Anges (378). — II. S. Jean-Baptiste et S. Joseph (378). — III. S. Pierre et les Sts Apôtres (379). Nos saints Patrons (379). La Toussaint (380).

Art. 5. *La dévotion aux âmes du Purgatoire* 380
Le dogme du Purgatoire (380). La communion des Saints (380).

Ch. VII. — *Le Règlement de Vie* 382
I. Importance de le bien fixer (382). Manière de l'observer (383).

Ch. VIII. — *La Direction spirituelle* 385
I. Notions générales (385). — II. Nécessité de la direction (386). — III. Le choix d'un directeur (388). — IV. Sympathie et ouverture (390). — V. Deux méthodes de direction (391).

CINQUIÈME PARTIE

Les moyens particuliers aux trois étapes de la Perfection.

Introduction au grand art de la direction des âmes (395). Application des principes généraux aux trois étapes : voie purgative, illuminative et unitive (396).

CH. PRÉLIMINAIRE. — *Les saints désirs de Perfection*. 398

Ces saints désirs sont indispensables (398). Ils sont le fruit de la réflexion (398) et de la prière (399). Non seulement chez les commençants, mais chez tous les justes (400).

CH. I. — *La voie purgative* 402

Elle a un genre spécial d'*oraison* à pratiquer, des *vertus* propres à cultiver et des obstacles particuliers à surmonter.

ART. 1. *L'oraison propre à la voie purgative* 402

La lecture méditée (402).

ART. 2. *La vertu spéciale de la voie purgative*. 403

La mortification (403).

ART. 3. *Les obstacles particuliers à la voie purgative*. . . . 405

I. La présomption (405). — II. Le découragement (406). — III. Les scrupules (408).

CH. II. — *La voie illuminative* 411

ART. 1. *L'oraison propre à cette voie* 411

I. Son caractère nouveau (411). La méditation affective (414).

ART. 2. *Les vertus propres à cette voie*. 415

L'imitation de Notre-Seigneur Jésus-Christ (415).

ART. 3. *Les écueils propres à cette voie* 417

I. L'orgueil spirituel (418). — II. L'avarice spirituelle (419) — III. La luxure spirituelle (420). — IV. La colère spirituelle (422). — V. La gourmandise spirituelle (423). — VI. L'envie spirituelle (425). — VII. La paresse spirituelle (426).

CH. III. — *La voie unitive des parfaits* 428

ART. 1. *L'oraison propre à cette voie* 428

La contemplation ordinaire ou oraison de simplicité (428).

Sa différence d'avec la contemplation extraordinaire ou passive (429). Trois remarques sur cette oraison (430).

ART. 2. *La vertu propre à la voie unitive* 431

L'union de charité parfaite (431). Ne pas exclure l'union à l'humanité sainte de N.-S. (433).

ART. 3. *Les écueils propres à la voie unitive* 434

I. Un manque d'humilité profonde (434). — II. Une ambition spirituelle imprudente (435). — III. Les illusions du démon (439).

SYNTHÈSE ET CONCLUSION 443

Ouvrage couronné par l'Académie Française

ÉTUDES PHILOSOPHIQUES

Pour vulgariser les théories d'Aristote et de saint Thomas

ET MONTRER LEUR ACCORD AVEC LES SCIENCES

Par Mgr ALBERT FARGES

Prélat de la Maison de Sa Sainteté,
Docteur en Philosophie et en Théologie, Docteur *ad honorem* de Louvain,
Ancien Directeur aux Séminaires de Saint-Sulpice et de l'Institut catholique de Paris,
Membre des Académies de S. Thomas, de Rome, de Paris et de Louvain,
Lauréat de l'Académie Française.

COURS COMPLET DE PHILOSOPHIE

Traitant DU MONDE (I. mouvement, II. matière, III. vie), — DE L'HOMME (IV. l'âme, V. la sensation, VI. l'idée), — DE DIEU (VII) — *et de* LA MORALE (VIII). — *Un traité de* LA CERTITUDE (IX) *couronne l'ouvrage.*

I. — **Théorie fondamentale de l'Acte et de la Puissance ou du Mouvement : le Devenir, sa Causalité, sa Finalité**, avec la critique de la Philosophie « nouvelle » de MM. Bergson et Le Roy. 7e éd. avec les *Tables générales* des 9 vol. gr. in-8 raisin, avec manchettes. **6 50**

II. — **Matière et forme en présence des sciences modernes.** 7e édition. . . . . **4 »**

III. — **La Vie et l'Evolution des espèces**, avec une thèse sur l'évolution étendue à l'homme. 7e éd. *en réimpression*

IV. — **Le Cerveau, l'Ame et les Facultés** (Critique du matérialisme contemporain ; pl. anatomiques). 8e éd. *en réimpr.*

V. — **L'objectivité de la perception des sens externes et les théories modernes.** 8e éd. avec 20 fig. sur les illusions d'optique . . . . . *en réimpression*

VI. — **L'Idée du Continu dans l'Espace et le Temps** (Critique du Kantisme, du Dynamisme et du Réalisme, avec figures). 6e édition. . . . . **4 »**

VII. — **L'Idée de Dieu d'après la Raison et la Science** (Questions actuelles sur l'existence de Dieu, sa nature et ses rapports avec le monde). 578 p., 5e éd. . . **7 50**

VIII. — **La Liberté et le Devoir, Fondements de la Morale et critique des Systèmes de morale contemporains.** 4e édit. **7 50**

X. — **La Crise de la Certitude. Etude des bases de la Connaissance et de la Croyance**, avec la critique du Néo-Kantisme, du Pragmatisme, du Newmanisme, etc. **5 50**

Majoration Temporaire de 20 0/0

Ces Études, adoptées dans un grand nombre de Séminaires en France et à l'étranger, sont le complément naturel de notre *Manuel de philosophie scolastique* (2 vol. in-16, 34e édition, *latin* ou *français*), dont elles expliquent et développent méthodiquement les principales thèses. Elles s'appliquent à faire comprendre les idées abstraites, en montrant les faits sensibles d'où elles ont été tirées, et à mettre en lumière l'accord constant des théories avec les phénomènes vulgaires et scientifiques. C'est d'ailleurs la vraie méthode péripatéticienne, qui a l'avantage de rendre les vérités les plus hautes accessibles à tous les esprits et fort intéressantes.

Ces Études, *couronnées par l'Académie française*, ont été honorées **d'une lettre de S. S. Léon XIII**, des éloges et des approbations de LL. EE. le cardinal Zigliara et le cardinal Satolli, Préfet de la S. Congr. des Etudes, de M. Barthélemy Saint-Hilaire devant l'Académie des Sciences morales, de MM. P. Janet et F. Bouillier, de l'Institut, de l'Académie royale de Bruxelles, et d'un grand nombre de professeurs des Universités catholiques de Paris, d'Angers, de Lille, de Lyon, de Toulouse, de Louvain, de Fribourg, etc.

Traductions en italien, espagnol, allemand, arabe.

DE Mgr ALBERT FARGES *(suite)*.

Nouvelle apologétique.

DIEU, L'AME IMMORTELLE ET LA RELIGION NATURELLE

Un vol. in-12 de 272 pages. Prix, **3 fr. 60** (*Majoration de 20 %*).

« Tous ceux que l'apologétique intéresse, les directeurs et les membres de nos œuvres de jeunesse, et même les membres du clergé, auront tout à gagner à faire de votre opuscule, très plein et très clair, un livre de chevet. » († J.-C. TOUAIS, *évêque de Beauvais*.)

ENQUÊTE MÉDICALE ET CANONIQUE : guérison de Sœur Julienne, de Brive.

In-8° de 112 p. Prix. . . . . **1 fr. 50**

« Excellente brochure où nous trouvons un rapport merveilleux de science et de logique. »
(J. GUIBERT, *Revue pratique d'Apologétique*.)

CONFÉRENCES ECCLÉSIASTIQUES DU DIOCÈSE DE PARIS

Années 1889 à 1896, 8 vol. in-8° (*épuisées*).

La Philosophie de M. Bergson. Exposé et Critique.

Un vol. in-12, 529 pages (2e édition). Prix, **6 fr. 50** ; port, **0 fr. 75**

« Ce nouvel ouvrage, d'une limpidité et d'une tenue toutes françaises, nous donne la clé des énigmes bergsoniennes... La plume pourtant si savante et si féconde de Mgr Farges n'a rien produit de plus parfait ni de plus décisif... C'est la revanche du bon sens sur la fantaisie. »
DU ROUSSAUX, *Revue Néo-Scolastique*).

LA RELIGION DE J.-J. ROUSSEAU

Brochure de 96 pages. Prix, **1 franc** ; port, **0 fr. 15**.

LA PHILOSOPHIE DE DESCARTES

Brochure de 32 pages. Prix, **0 fr. 50** ; port, **0 fr. 10**.

COMMENT ON CONSTATE UNE GUÉRISON MIRACULEUSE

Brochure de 40 pages. Prix, **0 fr. 50** ; port, **0 fr. 15**.

OU EN EST LA QUESTION DE L'HOMME PRÉHISTORIQUE (1917)

Brochure de 32 pages. Prix, **0 fr. 50** ; port, **0 fr. 15**.

TÉLÉPATHIE ET DOUBLE VUE

Phénomènes naturels et préternaturels.

LA PROPHÉTIE DES PAPES, DITE DE SAINT MALACHIE, ET LA GRANDE GUERRE

Brochure de 64 pages. Prix, **0 fr. 75** ; port, **0 fr. 15**.

HISTOIRE DES FAMILLES ALBERT OU ALBERTI

Des Monts-de-Beyssac, où naquit le *Pape français Innocent VI* **et de Brivezac, en Bas-Limousin,**

Suivie de notes sur vingt familles alliées

Un fort et beau volume, grand in-8. — Prix. . . . . **30 fr.**

« C'est un beau monument élevé en l'honneur d'une illustre et antique famille... Dès les premières lignes, on se laissera prendre au charme du récit... »
(S. G. Mgr CASTEL, *Evêque de Tulle*.)

COURS DE PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

d'après la pensée d'Aristote et de saint Thomas mise au courant de la science moderne,

par MM. FARGES ET BARBEDETTE (10e édition), entièrement refondue avec index alphabétique (15e mille). Deux volumes in-18. Prix, **15 francs.**

Même ouvrage en latin pour les Séminaires (35e édition, 48e mille). Deux volumes in-18. Prix, **15 francs.**

ŒUVRES DE M. LE CHANOINE BEAUDENOM

Recommandées par S. Em. le Cardinal AMETTE, **arch. de Paris.**

RÉÉDITÉES PAR SES AMIS.

(*Volumes in-16 à* 3 francs, *port en plus.*)

(Chez *Lethielleux,* 6, rue Cassette — et *Librairie S. Paul,* 22, rue Cassette.)

Pratique progressive de la Confession et de la Direction.
Tome I. — De la Tiédeur à la Ferveur.
Tome II. — De la Ferveur à la Perfection.

Les Sources de la Piété.

Formation à l'Humilité, et par elle à l'ensemble des vertus.

Méthodes et Formules pour bien entendre la Messe.
Tome I. — Sujets Eucharistiques.
Tome II. — Sujets ramenés à l'Eucharistie.

Formation religieuse et morale de la jeune fille.
Tome I. — Première formation.
Tome II. — Formation supérieure.

Méditations affectives et pratiques sur l'Evangile.
(*Avec l'approbation élogieuse du Cardinal* AMETTE, **archevêque de Paris**)
Tome I. — Tome II.
Tome III. — Tome IV.

OPUSCULES DU MÊME AUTEUR :

Pratique de l'Examen particulier, d'après saint Ignace.

Préparation et actions de grâces pour la Sainte Communion.

Lettres de Direction de M. le chanoine BEAUDENOM, auteur de la *Pratique progressive.*

Un fort volume in-8° avec *portrait* et *notice.*

Prix, 6 fr. 60 ; franco, 7 fr. 95.

Etab. A. BRULLIARD, St-Dizier. — 1925.

BV
5032
.F2

FARGES
Le voies ordinaires
la vie spirituelle

25794

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

11 564 773

SWIFT LIBRARY

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY
11 564 773